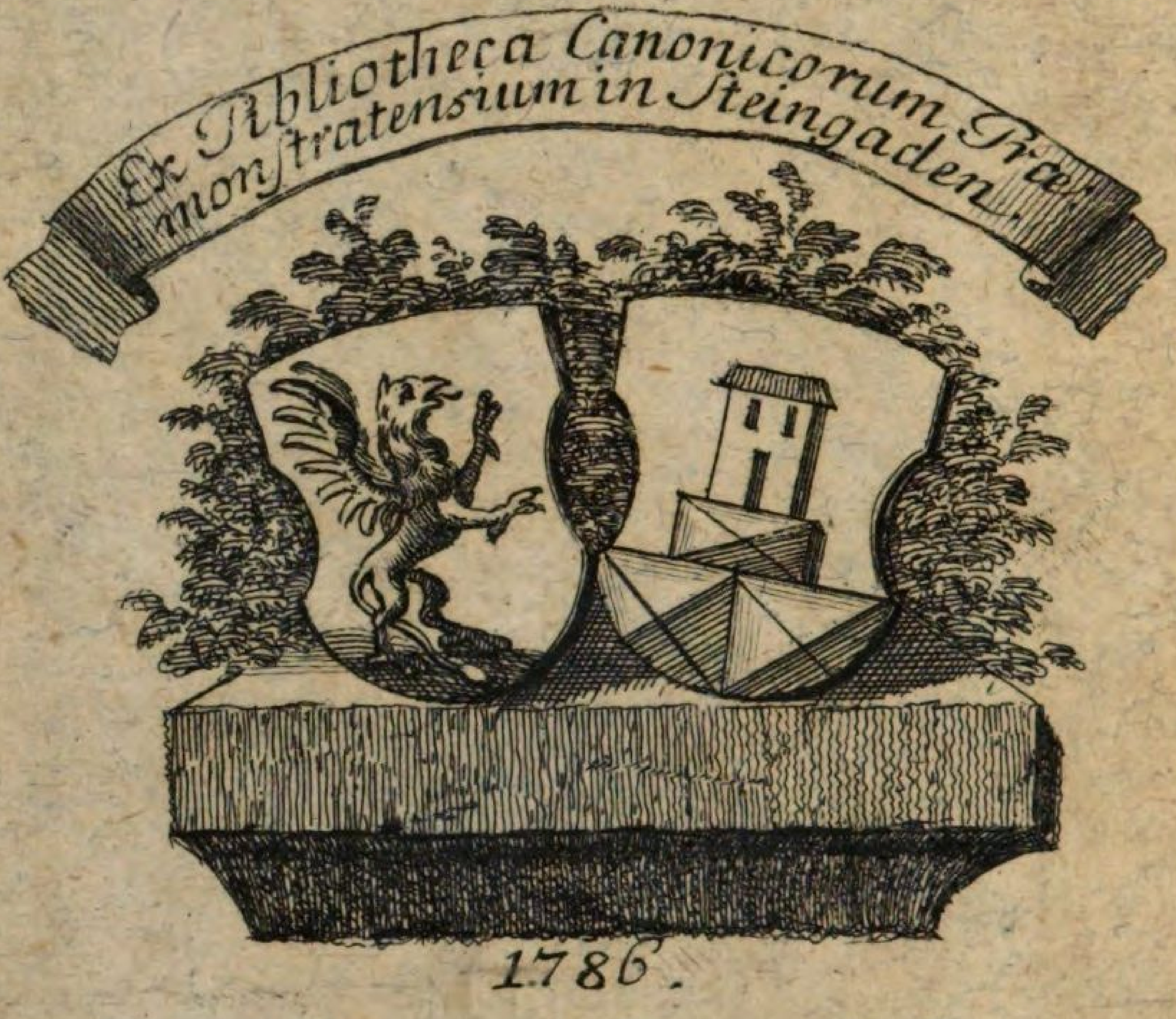
Ex Bibliotheca Canonicorum Præ-
monſtratensium in Steingaden.
1786.

54/57
174/181

Ph. U. 567

Fiche

Philos. Instit. 432.

Einleitung
in das
philoſophiſche
Lehrgebäude
des
Herrn D. Cruſius
zum Gebrauche
ſeiner akademiſchen Vorleſungen
herausgegeben
von
Juſtin Elias Wüſtemann
der philoſoph. Fakult. in Wittenberg Aſſeſſor

Wittenberg
Verlegts Samuel Gottfried Zimmermann
1757

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Die Philoſophie iſt, ſeit dem ſie als eine Wiſſenſchaft getrieben worden, unter ſo mancherley Geſtalt und Wendung erſchienen, daß man ſich wundern muß, wie die Vernunft in ihrer eigenen Erkenntniß ſo ungewiß, ſo veränderlich, und ſich ſelbſt ſo unähnlich hat ſeyn können. Alle andere Wiſſenſchaften und Künſte, unter welchen ich nur die Dichtkunſt und Redekunſt nennen will, ſind gleich nach ihrer Aufkunft zu ſolcher Vollkommenheit gebracht worden, daß diejenigen, welche die erſten Proben darinnen gegeben, zugleich Meiſterſtücke geliefert haben, welche wir als unſchätzbare Ueberbleibſel aus dem höchſten Alterthume noch heutzutage bewundern, und die wir nachzuahmen uns bemühen, ſie aber zu übertreffen faſt verzweifeln. Warum finden wir ſolche Richtigkeit, und ſo einſtimmige Vollkommenheit in den Werken der alten Dichter und Redner? und warum treffen wir nicht eben

dieſelbe in ihrer Art in den Schriften der Weltw
ſen an?

Alle Kunſtrichter ſtimmen darinnen überei
daß die Alten in der Beredtſamkeit und Poeſie dur
nichts zu einem ſo hohen Grade der Vollkommenhe
geſtiegen wären, als weil ſie ſich angelegen ſeyn la
ſen, überall die Natur nachzuahmen. Ich würd
mich alſo verirren, wie ſich jene Weltweiſen in Ur
terſuchung der Wahrheit verirret haben, wenn ic
die Urſache, warum ſie ſolche ſo wenig gefunden
weit herholen wollte. Ich finde ſie ganz nahe, un
ſie kann keine andere ſeyn, als weil ſie nicht, wie je
ne, der Natur, der allgemeinen Lehrerinn alle
Wahrheiten und Vollkommenheiten, gefolget ſind.
Die Philoſophie iſt nichts anders, als eine richtige
Kenntniß der Natur ſelbſt, und ihrer Wirkungen
in der Körper- und Geiſterwelt: all unſer Wiſſen
nimmt von den Dingen, welche ſie uns zu betrach-
ten vorlegt, ſeinen Urſprung, und gehet von denſel-
ben zu den höhern und verborgenern Wahrheiten
fort. Diejenigen alſo, welche einer wahren und zu-
verläſſigen Erkenntniß nachſpüreten, konnten nicht
ſicherer und gewiſſer gehen, als wenn ſie die Natur
dabey zur Anführerinn nahmen: hingegen mußten
ſie ohne dieſelbe in die verkehrteſten Irrthümer und
ungeräumteſten Meynungen verfallen.

Es iſt zwar nicht zu leugnen, daß es dem Welt-
weiſen nicht ſo leichte geweſen, allezeit der Natur zu
folgen, als es dem Redner und Dichter war. Die-
ſe, um zu gefallen und zu überreden, durften nur in
ihren

ihren Schilderungen und Vorſtellungen, ihre Sinnen, ihre gemachten Beobachtungen, und ihr eigenes Gefühl zu Rathe ziehen, und konnten der Erreichung ihres Endzweckes verſichert ſeyn: brachte ſie auch ihre Phantaſie in das Reich der Möglichkeiten, wo inſonderheit der Dichter zu gebieten hat, ſo vergab man ihnen dieſe Ausſchweifungen, und nahm ſie für dasjenige an, was ſie waren. Hingegen der Weltweiſe, von welchem man nur Wahrheit fordert, und Unterricht von dem, was wirklich iſt, erwartet, ſollte ſich allezeit ähnlich bleiben, auch wenn er ſich in ſeinen Betrachtungen bis über die Sphäre der ſinnlichen Dinge erhob, und ſollte niemals mit phantaſtiſchen Erſcheinungen, ſondern mit wahren Entdeckungen der unſichtbaren Natur zurücke kommen. Allein wie ſchwer iſt es unſerm eingeſchränkten Geiſte, der ſo geheimnißvollen Natur in ihren verborgenſten Wegen richtig nachzuforſchen! Wir ſchwer iſt es nicht unſerm Verſtande, ſeine eigene Beſchaffenheit recht zu erkennen, und diejenigen Regeln zu entdecken und zu beſtimmen, durch welche alle Erkenntniß der Wahrheit möglich wird, und nach welchen alle Unterſuchungen angeſtellt werden müſſen! Und es ſcheinet faſt, diejenigen, welche in der Philoſophie die erſten Proben gemacht, haben es dabey auf ein bloß Gerathewohl ankommen laſſen. Wie konnten ſie aber alsdenn hoffen, daß andere dasjenige, was ſie der Natur der Dinge andichteten, für Wahrheit annehmen würden, und von demjenigen überzeugt werden könnten, wovon ſie es ſelbſt nicht waren?

Wenn wir nun in die philoſophiſche Geſchicht zurücke ſehen, ſo finden wir zwar die alten Weltweiſen alle in dem Reiche der Wahrheit mit vielen Nachſinnen geſchäftig: aber ſie ſtellen ſich die Dinge in ſo verſchiedenen Sehepunkten vor, daß man nach dem Unterſchiede ihrer Lehren und Meynungen dafür halten ſollte, ſie hätten nichts weniger, als die Wahrheit, zu ihrer Abſicht gehabt. Das, was ſie mit dem prächtigen Namen der Weisheit belegen, zeigen ſie uns unter einer ſo anamorphoſirten Geſtalt, daß man es eher für Narrheit und Thorheit halten möchte, welche ſie nach Gefallen immer hinter einer häßlichern Larve verſtecken wollen. Sie haben Wahrheit und Irrthum auf das ſeltſamſte mit einander vermiſcht; kaum, daß man das Wahre noch von dem Falſchen unterſcheiden kann. So lange ſie bey der Betrachtung ſinnlicher Dinge ſtehen geblieben, und der natürlichen und uns angebohrnen Empfindung des Wahren und Falſchen gefolget ſind, ſo lehren ſie uns Wahrheit; doch nur ſolche Wahrheiten, welche von je her die Weisheit des ganzen menſchlichen Geſchlechts ausmachten, und auf deren Wiederhohlung ſie nicht Urſache hatten ſtolz zu ſeyn. So bald ſie aber einen Schritt weiter wagen, und den Namen der Philoſophen durch höhere Unterſuchungen verdienen wollen, ſo ſiehet man ſie auf Irrwege, und in Labyrinthe gerathen, aus welchen ſie keinen Rückweg finden können. Wie unglücklich haben ſie nicht philoſophirt, wenn ſie die höchſt wichtigen Begriffe und Wahrheiten von Gott, der Seele des

Men-

Menſchen, den Dingen überhaupt, vom Guten und Böſen, genauer beſtimmen und entwickeln wollen! Es ſcheinet, ſie haben die Begriffe davon, welche jedem ſein geſunder und natürlicher Verſtand giebet, nur verderben und verfälſchen, und dafür ihre widerſinniſchen Ideen, welche eher die Frucht eines ungefähren Einfalles, als eines ordentlichen Nachdenkens ſeyn konnten, unterſchieben und andern aufdringen wollen. Einer der angeſehenſten Weltweiſen *) unter ihnen, welcher das philoſophirende Griechenland und Italien zu überſehen und zu beurtheilen im Stande war, muß bekennen, daß nichts ſo ungereimtes und abgeſchmacktes geſagt werden könne, welches nicht von dieſem oder jenem Philoſophen behauptet werde. Ein Geſtändniß, welches den ehemaligen Zuſtand der Philoſophie auf das deutlichſte und eigentlichſte ausdrückt; welches aber dem menſchlichen Verſtande zur größten Demüthigung gereichen muß.

Die folgenden Zeiten verſprechen uns in dieſem Stücke nichts beſſers. Hier iſt ſo wenig an eine Verbeſſerung der Philoſophie zu gedenken, daß vielmehr der Geſchmack an derſelben ſich verſchlimmert hat, und endlich gar verlohren gegangen iſt. Unter den erſten römiſchen Kayſern hat die Philoſophie ſo gar Verfolgungen über ſich ergehen laſſen müſſen. Wenn auch die Zeiten wiederum günſtiger für

*) *Cicero, de Divinat. lib. II. c.* 58. Neſcio, quo modo nihil tam abſurde dici poteſt, quod non dicatur ab aliquo philoſophorum.

ſie wurden; ſo ſchien es doch, als wenn ſelbſt die Natur, welche ſonſt ſo viel forſchende und philoſophiſche Geiſter hervorgebracht hatte, davon ganz erſchöpft ſey. *) Es ſtund kein Pythagoras, Sokrates, Plato, Ariſtoteles, Epikur, oder Zeno mehr auf. Niemand verſuchte ſelbſt zu denken, und dem richtigen Wege der Erkenntniß, welcher bisher ſo vielfältig verfehlet worden, genauer nachzuſpüren: ja, man war nicht einmal fähig, von ſich ſelbſt zu irren; kaum wußte man noch einen von den alten Philoſophen zu wehlen, welchem man nachirren wollte. Man begnügte ſich, für ſeine Meynung einen von ihren Nahmen anführen zu können; man nahm das, was ſie geſagt, ohne weitere Unterſuchung für untrügliche Wahrheit an; und anſtatt ihre Lehrſätze zu prüfen, und zu verbeſſern, verwickelte und verdrehete man ſie noch mehr. Das größte Verdienſt, das ein Philoſophe damals erlangen konnte, war, wenn er nicht blindlings nur einer Sekte anhieng, ſondern ſo viel Muth beſaß, nach ſeiner Einſicht von jeder das Beſte zu wehlen. Wer war aber einer ſolchen Art zu denken und zu philoſophiren fähig? **) Mit der republikaniſchen Freyheit

*) *L.* 6. §. 4. *D. de Excuſat.* De philoſophis eadem Conſtitutio Divi *Pii* ita dicit: Philoſophorum autem non conſtitutus eſt numerus, *quia rari ſunt, qui philoſophantur.*

**) *Lactant. Iuſtit. lib. VII. c.* 7. Docemus, nullam ſectam fuiſſe tam deviam, nec philoſophorum quemquam tam inanem, qui non viderit aliquid ex vero. = = Quodſi extitiſſet aliquis, qui veritatem ſparſam

heit Griechenlandes und Roms war auch die Freyheit zu denken verſchwunden: auch der Philoſophe war zum Sklaven geworden. Endlich brachen die Ueberſchwemmungen barbariſcher Völker herein, welche Schrecken und Verderben über das römiſche Reich und ganz Europa brachten: Alles, was Wiſſenſchaft und Kunſt hieß, wurde verſcheucht und gänzlich vertrieben.

Die Philoſophie ſuchte ihre Zuflucht in Aſien, und fand, welch ſonderbares Schickſal! mitten unter Barbaren Schutz und Sicherheit. Was Wunder, wenn ſie hernach, da ſie in Europa wieder zum Vorſcheine kam, in einer ſo barbariſchen Geſtalt erſchienen iſt! Die Schriften des Ariſtoteles hatten das Glück, oder ſoll ich es vielmehr Unglück nennen? in die Hände der Araber zu gerathen, welche ſie verſtehen lernen wollten, und in ihre Sprache überſetzten. Nachmals brachte ſie ihr Schickſal in den ſaraceniſchen Zügen nach Spanien, wo man ſie eben ſo begierig aufnahm, und gar mit Auslegungen und Erklärungen begleitete. Ariſtoteles fieng an als ein Gott der Weisheit verehret zu werden; und ſeine Philoſophie kam in dem arabiſchen Anputze in großes Aufnehmen. Sie gefiel in demſelben den Scholaſtikern, welche, gleich als wenn ſie noch nicht barbariſch genung ausſehe, ſie nach ihrem gothiſchen Geſchmacke noch mehr verunanſtalteten. Nichts aben-

ſam per ſingulos, per ſectasque diffuſam colligeret in unum, ac redigeret in corpus, is profecto non diſſentiret a nobis.

abentheuerlichers kann man ſich vorſtellen, als die Geſtalt, welche die Philoſophie unter ihren Händen bekam; wenn anders dasjenige noch Philoſophie heißen kann, was eher philoſophiſcher Unſinn genennet zu werden verdienet. Die Vernunft hat niemals ſo ausſchweifend geraſet, als da dieſer ſcholaſtiſche Wahnwitz ſich des menſchlichen Verſtandes bemächtiget hatte. Der Aberglaube, welcher alle wahre Erkenntniß fliehet, herrſchte dabey deſto ſicherer: und alles, was Religion und Wahrheit heißt, würde endlich durch ihre vereinigte Macht aus dem menſchlichen Geſchlechte verbannt worden ſeyn; wenn nicht ein göttlich Licht aufgegangen wäre, vor welchem dieſe Ungeheuer der Finſterniß und Barbarey entfliehen mußten.

Der glückliche Zeitpunkt, da wir von einer verbeſſerten Philoſophie ſagen können, kann nicht anders als von der Zeit der verbeſſerten Religion angerechnet werden. Die wahre Religion, und die wahre Philoſophie ſind durch ein untrennbares Band auf das genaueſte mit einander verbunden. Sie ſind beyde Töchter der ewigen Weisheit, welche vom Himmel auf Erden geſandt worden, die Menſchen zur Erkenntniß der Wahrheit zu führen. Sie bieten hierinnen einander ſchweſterlich die Hände, und eine erhält und unterſtützt die andere. Die Aufnahme der einen verſpricht der andern den gewiſſeſten und glücklichſten Fortgang. So bald alſo das Licht der reinen evangeliſchen Lehre mit ſeinem herrlichen Glanze hervorbrach, ſo fiel auch ein heller

ler Stral davon auf die verfinſterte Vernunft zurü- cke, wodurch das Feld aller menſchlichen Wiſſen- ſchaft erheitert ward. Lutherus, welcher in gött- licher Kraft und Stärke die Verbeſſerung der Reli- gion unternahm, erkannte nach der Größe ſeines Verſtandes nicht weniger das Verderben, in wel- chem damals die menſchliche Erkenntniß lag, und ſtritte mit eben ſo viel Muthe und Eifer wider die Barbarey der Zeiten, als wider den Aberglauben, welcher hinter jener einen ſo ſichern und mächtigen Schutz fand. Dieſes außerordentliche Genie lehrte uns nicht nur den wahren vernünftigen Gottesdienſt, ſondern zeigte uns auch den guten und richtigen Ge- ſchmack, wie in allen Künſten und Wiſſenſchaften, alſo auch in der wahren Weltweisheit. Wem fällt hier nicht zugleich Melanchthon ein? und wer ken- net nicht ſeine auſſerordentlichen Verdienſte um die Philoſophie? Dieſer große Mann hatte den mei- ſten Antheil an dem Werke der Reformation, und er wurde bey Ausführung deſſelben durch ſeine gründ- liche Gelehrſamkeit und geſchickte Feder Luthern dasjenige, was ehemals Aarons beredter Mund und der Stab in ſeiner Hand, ſeinem Bruder Moſe vor dem Pharao war. Seine Bemühungen um die Ausbreitung der Wiſſenſchaften waren nicht geringer. Er hat beſonders der Philoſophie eine ganz andere Geſtalt gegeben, und alle Theile derſel- ben in ſeinen Schriften auf eine ſo neue und gründ- liche Art abgehandelt, daß ihm der Ruhm der ver-

beſſer-

beſſerten Philoſophie in Deutſchland nicht abgeſprochen werden kann. *)

Doch dieſen erſten Bemühungen in Verbeſſerung der Philoſophie ſind die in den nachfolgenden Zeiten nicht gleich geweſen. So bald die Religion in ihrer Reinigkeit wieder hergeſtellt war, wobey die durch die Schrift erweckte und geſtärkte Vernunft ſich in aller ihrer Stärke gezeiget hatte, um in dem feſtzuſetzenden Lehrbegriffe die Wahrheit von dem Irrthume zu unterſcheiden: ſo wurde ſie ſich wiederum ſelbſt gelaſſen, und merkte nicht, daß ſie von der Religion eben den Dienſt erwarten könnte, den ſie ihr geleiſtet hatte. So ſchwach iſt unſere Vernunft! und ſo ſchwer wird es ihr, ihre eigenen Mängel und Fehler zu erkennen, und abhelfende Mittel dafür zu finden! Sie überließ ſich wiederum dem Unterrichte derjenigen, die ſie ſchon von undenklichen Jahren her ſo irrig und verkehrt angeführet hatten. Sie konnte ſich noch einbilden, daß allein in den Schriften der heydniſchen Weltweiſen die wahre Erkenntniß aus der Vernunft zu finden wäre; und dachte niemals dran, daß in den Büchern, aus

*) *de Leibnitz Eſſais de Theodicée p.* 13. Ariſtote fut l' objet de ſa colere (de *Luther*) et il avoit deſſein de purger la Philoſophie dès l' an 1516. lorsqu' il ne penſoit peut etre pas encore à reformer l' Egliſe. – – – *Melanchton*, eſprit ſolide et moderé, fit de petits Syſtêmes des parties de la Philoſophie, accommodées aux verités de la Revelation et utiles dans la vie civile, qui meritent encore preſentement d' etre lûs.

aus welchen ſie ein ſo übereinſtimmendes Lehrgebäude der Religion verfaßt hatte, auch ſelbſt die geſundeſten Lehren der Vernunft mit enthalten wären, nach welchen jene geprüft werden könnten. Geſchahe es auch, daß dieſe und jene philoſophiſche Meynung einige Verbeſſerung daher enthielte; ſo geſchahe es wie von ungefähr. Sonſt aber hat man ſich im Philoſophiren beſtändig in einer gewiſſen Entfernung von den Schriften der Offenbahrung gehalten, gleich als wenn es nicht philoſophiſch genung wäre, wenn man einiges Abſehen mit auf dieſelben richtete; oder vielmehr weil man ſich ſchämte, mit ihnen richtig zu denken, und Wahrheit zu lehren.

Zuweilen wollen wir zwar das Anſehen haben, als wenn unſere Philoſophie auch mit der heiligen Schrift übereinkäme; ein andermal hingegen philoſophiret man, als wenn kein Gott im Himmel wäre, oder als wenn er bey uns auf Erden nichts zu gebieten hätte: Bald haben wir ſeiner wiederum nöthig, damit er uns vermittelſt ſeiner Weisheit und Allmacht aus einem Gemiſche von Guten und Böſen eine beſte Welt, und andere dazu gehörige Spielwerke erſchaffe; und hernach laſſen wir ihm wiederum nicht ſo viel freye Macht und Gewalt übrig, daß er ein Stäubchen darinnen verrücken kann, aus Furcht es möchte nicht die beſte und vorige Welt bleiben. Welch ein ſchiefes und ſchielendes Anſehen hat nicht eine ſolche Philoſophie! Wie zweydeutig iſt nicht ihr Vorgeben! Einmal ſuchet ſie mit den geoffenbarten Wahrheiten übereinzuſtimmen; bald aber widerſpricht ſie ihnen. Hier lehret ſie

Wahrheit; dort verräth ſie ihre Unrichtigkeit. Bald will ſie uns durch den Schein der Neuigkeit und des Sonderbaren blenden; macht ſich aber nur dadurch verdächtig.

Man ſiehet hier ein Bild, welches jenem Bilde, das Nebukadnezar im Traume ſahe, ſehr ähnlich ſiehet: Deſſelben Haupt war von feinem Golde, Bruſt und Arme von Silber, Bauch und Lenden von Erz, die Schenkel von Eiſen, und die Füße eines Theils Eiſen und eines Theils Thon; es ſchlug aber ein herabgeriſſener Stein das Bild an ſeine Füſſe, die Eiſen und Thon waren, und zermalmete ſie, wodurch das Eiſen, Thon, Erz, Silber, und Gold mit einander zermalmet und zerſtreuet wurden. Eben ſo iſt es mit unſerer heutigen Philoſophie beſchaffen: Beym erſten Anblicke, und ſo lange man ſie in einer gewiſſen Entfernung betrachtet, nimmt ſie ein, und ſetzet in Verwunderung. Tritt man aber näher, und ſtellet genauere Unterſuchung darüber an; ſo ſiehet man aus was für verſchiedenen Stücken und Theilen ſie zuſammen geſetzt iſt, welche von ſo unterſchiedener Beſchaffenheit und Güte ſind, daß ſie in keinen andern als nur anſcheinenden Zuſammenhang haben gebracht werden können: ſie iſt dabey auf ſo untüchtige und ſchwache Gründe gebauet, daß dieſe nur wankend gemacht werden dürfen, ſo fällt das ganze Gebäude in Trümmern zuſammen. Was Wunder, wenn alsdenn auch die heiligſten und wichtigſten Warheiten mit dahin fallen, und unter den Ruinen begraben werden.

Gewiß,

Gewiß, wenn man die abwechſelnde Beſchaffenheit, welche die Philoſophie von den älteſten Zeiten bis auf unſere Tage gehabt hat, überſiehet, und erwäget, wie Wahrheit, Irrthum, Ungewißheit, Dunkelheit, und Verwirrung zugleich darinnen geherrſcht haben, und daß ſie binnen ſo viel Jahrhunderten noch nicht zur Gewißheit und zu gehörigem Grade der Vollkommenheit hat gebracht werden können: ſo möchte man faſt auf den verzweifelnden Gedanken gerathen, ob es auch gar Wahrheit gebe, und ob eine völlige Gewißheit in unſerer Erkenntniß möglich ſey, oder ob nicht vielmehr in derſelben nur Anſchein, Betrug, und Zweifel regiere. Allein dieſes iſt ein Gedanke, wider welchen ſich unſere ganze Natur empöret. Wir wiſſen, daß uns ein gewiſſes Maaß von Erkenntniß zugetheilt, und das Weſen unſers Verſtandes vom Schöpfer ſo eingerichtet ſeyn müſſe, daß, wenn wir nur demſelben folgen, und ihn richtig gebrauchen wollen, wir allerdings in derjenigen Sphäre, in welche wir geſetzt worden, Wahrheit mit Gewißheit zu erkennen fähig ſind. Es giebt auch ſchon ſolche Wahrheiten, welche, ſo lange als Menſchen geweſen, dafür erkannt worden ſind, und die Niemand zu leugnen begehret, er müſſe denn vorſetzlicherweiſe aller Vernunft entſagen wollen. Wenn alſo in unſerer übrigen Erkenntniß noch Ungewißheit und Zweifel herrſchet; ſo kann die Urſache davon keine andere ſeyn, als weil wir entweder unſere Unterſuchungen höher treiben wollen, denn unſere Einſchränkung es zuläßt; wer wird aber mit der Hand den Himmel erreichen können?

nen? oder weil, wenn es Dinge betrifft, auf deren Kenntniß wir Anſpruch zu machen haben, wir unſern Verſtand nicht gehörig dabey gebrauchen.

Hierinnen liegt die Haupturſache, warum jederzeit in dem Reiche der Wahrheit ſo viel Verwirrung und Streit geweſen iſt, und warum man in vielen Dingen noch zu keiner völligen Gewißheit und Ueberzeugung hat gelangen können. Jedermann ſuchte Wahrheit; Niemand aber wollte ſeinen Verſtand zur Erkenntniß derſelben gehörig anwenden. Doch wie konnte dieſes möglich ſeyn, da man ſich ſo wenig bemühete, den Verſtand ſelbſt erſt kennen zu lernen? Wo ſind die Weltweiſen, oder wie viel ſind ihrer, die in dieſem Stücke der Natur unſerer denkenden Seele genauer nachgeforſcht, die auf die Wirkungen unſers Verſtandes mit Fleiß Acht gehabt haben, um das Weſen und die Beſchaffenheit unſerer Denkungskräfte ſo viel als möglich zu entdecken? Da man das ſo feine und künſtliche Triebwerk des Verſtandes nicht kannte, und die Regeln, nach welchen er wirket, ſo wenig verſtund, wie hätte er zu ſeinem Endzwecke der Erkenntniß der Wahrheit, vortheilhaft und gehörig abgerichtet werden können? Wenn man auch, wie es natürlicherweiſe geſchehen mußte; bisweilen genöthiget wurde, auf die Art und Weiſe, wie unſer Verſtand und unſere Denkungskräfte wirken, Achtung zu geben, und ſolches nach gewiſſen Regeln zu beſtimmen; ſo iſt ſolches mit ſo weniger Aufmerkſamkeit und Vorſichtigkeit geſchehen, daß theils das

wichtigſte dabey überſehen, theils ſolche Regeln angegeben worden, nach welchen die Wirkungen des Verſtandes mehr verdrehet, als erklärt werden. Es konnte daher nicht anders kommen, als daß ſo viel falſche Begriffe, falſche Sätze, und unrichtige Regeln in die Philoſophie gebracht wurden, welche ſelbſt widereinander laufen, zu ſo viel falſchen Schlüſſen Gelegenheit geben, und, wenn ſie auf richtige und wahre Sätze angewendet werden ſollen, denſelben ſchnurſtracks zuwider ſind. Eine ſolche Philoſophie mußte auch nothwendigerweiſe der heigen Schrift, welche uns doch die untrüglichſten Wahrheiten lehret, vielfältig widerſprechen; ja wohl gar Waffen zur Beſtreitung derſelben hergeben: und die Bemühungen, Vernunft und Schrift in Uebereinſtimmung, und in ein richtiges Verhältniß gegen einander zu bringen, konnten nicht anders als vergebens ſeyn.

Wenn dieſen Mängeln und Fehlern, welche die gelehrteſten und ſcharfſichtigſten Männer an der Philoſophie, ſo wie ſie von allen Zeiten her getrieben und gelehrt worden, bemerkt haben, könnte abgeholfen werden; ſo ſtünde zu hoffen, daß endlich die Erkenntniß aus der Vernunft zu derjenigen Vollkommenheit und Gewißheit gelangen möchte, welche überhaupt in ihrer Art möglich iſt. Alle Dinge in der Welt ſind eines gewiſſen Grades der Vollkommenheit fähig. Sollten wir nicht hoffen dürfen, daß, da derſelbe einmal möglich iſt, er auch endlich erreicht werden könne? Viele Künſte und Wiſſen-

 ſchaf-

ſchaften ſind allbereits ſo weit getrieben worden, daß es faſt ſcheinet, es werde darinnen nicht höher zu bringen ſeyn: ſollte denn die Erkenntniß der Wahrheit, nach der wir alle ſtreben, und die ein ſo wichtiger Zweck in der Welt iſt, allein ſo mangelhaft bleiben? und ſollte ſie nicht endlich auch wenigſtens zu derjenigen Stafel der Vollkommenheit gebracht werden können, auf welche wir andere Künſte und Wiſſenſchaften ſchon gebracht ſehen? Unſere Zeiten haben das Glück gehabt, daß durch den unermüdeten Fleiß und die vorſichtige Unterſuchung unſerer neuern ſo berühmten Naturforſcher ſo manches Geheimniß und ſo manche verborgene Wirkung der Natur, welche den Alten unbekannt geweſen, entdeckt worden ſind. Sollte es durch die Bemühungen ſo vieler ſcharfſinnigen Weltweiſen nicht auch endlich gelingen, daß das Geheimniß der Wahrheit überhaupt an den Tag gebracht werde? ich meyne, daß das Weſen des Verſtandes und ſeiner Wirkungen ſo weit erforſcht und aufgeklärt werde, als nöthig iſt, ſolche Grundſätze und Regeln feſtzuſetzen, nach welchen auf das zuverläſſigſte das Wahre von dem Falſchen unterſchieden, nnd alle nur mögliche Sicherheit und Gewißheit in unſerer Erkenntniß erhalten werden könnte.

Wenn man den beſondern und großen Verdienſten, die Se. Hochwürden der Herr D. Cruſius um die Philoſophie haben, Gerechtigkeit wiederfahren laſſen will, wie dieſes jeder wahrheitliebender Gelehrte thun wird: ſo muß man bekennen, daß Sie

uns

uns endlich unſeres Wünſches, und in Verbeſſerung der Philoſophie ſo viel geleiſtet, daß wir unſere Zeiten, die ſchon ſo manche Vorzüge beſitzen, auch dieſerwegen höchſt glücklich zu ſchätzen haben. Unter ihren Händen hat die philoſophiſche Erkenntniß, die bisher ſo ſchwankend und ſo vielen Zweifeln unterworfen war, ſo viele Vortheile gewonnen, daß wir uns nunmehro darinnen Gründlichkeit, Gewißheit, und Zuverläſſigkeit verſprechen können. Sie haben ein ſolches Lehrgebäude der Philoſophie zu Stande gebracht, in deſſen Aufführung durchgängig der Natur gefolgt iſt, worinnen alle die Fehler vermieden ſind, die an andern aus ſo gegründeten Urſachen ausgeſetzt worden, und in welchem alle Vollkommenheiten hervorleuchten, die eine aufgeheiterte Vernunft ihrer eigenen Erkenntniß hat geben können. Jederman der im Stande iſt, eine unpartheyiſche Vergleichung dieſes Syſtems mit andern anzuſtellen, wird deſſen vorzüglichen Werth augenſcheinlich einſehen und zugeſtehen müſſen. Die Wahrheiten der Vernunft ſind darinnen in einen ſo natürlichen und richtigen Zuſammenhang gebracht, dabey für den Verſtand ſo bündig und überzeugend, und für den Willen ſo reitzend und einnehmend vorgetragen, daß man ſagen muß, wir haben in demſelben dasjenige erhalten, was man die Philoſophie der Natur, der Vernunft, und des Herzens nennen kann.

Ein philoſophiſches Lehrgebäude von ſo ausnehmenden Vorzügen konnte von Niemanden, als von

einem Manne erwartet werden, der von eben ſo durchdringendem und ſcharfſinnigem Verſtande, als beſtändigem und wahrheitliebendem Gemüthscharakter iſt. Der Herr Doktor geſtehen auch an mehr als an einem Orte Ihrer Schriften, daß, da Sie ſich angelegen ſeyn laſſen, die Philoſophie auf einen ſolchen Fuß zu ſetzen, wie ſie der Natur und Beſchaffenheit der Dinge, und unſerer innerlichen Empfindung des Wahren und Falſchen gemäß ſey, Sie dieſes nicht anders, als durch die ſchärfſte und öfters wiederhohlte Aufmerkſamkeit auf das Weſen unſers Verſtandes, und wie wir durch denſelben die Dinge als wahr oder falſch denken, bewerkſtelligen können: Sie berufen ſich dabey auf eines jeden ſeine eigene natürliche Empfindung, ob er nicht gezwungen ſey, die Dinge eben ſo zu denken, als ſie von Ihnen vorgeſtellt worden; und ob man nicht die von Ihnen beſtimmten Grundſätze und Regeln unſerer Erkenntniß durchgängig in der Erfahrung als richtig und zuverläſſig befinde. Auf dieſem Wege, von welchem man faſt ſo lange, als philoſophirt worden, abgewichen iſt, mußten nothwendig ſolche Begriffe und Wahrheiten gefunden werden, welche unendlich weit von denjenigen unterſchieden ſind, die nur willkührlicherweiſe von andern erſonnen worden, und uns wider die Natur und das Vermögen unſerer Denkungskräfte haben aufgedrungen werden wollen. Wer dahero auch jene mit aufrichtiger Wahrheitsliebe und ohne vorgefaßte Meynung unterſuchen will, der wird an ihrer Richtigkeit und Gründlichkeit nicht länger zweifeln; ſein innerliches

Ge-

Gefühl vom Wahren und Falſchen wird ihn über-überzeugen, er habe alles das ſchon vorher, wiewohl dunkel, empfunden, was ihm hier auf das natürlichſte und deutlichſte entwickelt und aufgeklärt wird. So richtig und gewiß wir nun von dieſem erleuchteten und ſcharfſinnigen Weltweiſen in dem freyen und offenen Felde der Wahrheiten, und in dem, was wir zu denken und zu erkennen fähig ſind, geleitet werden, eben ſo vorſichtig und behutſam führet er auch uns, wenn wir bis an die äußerſten Grenzen unſerer Erkenntniß, welche vielen ſo gefährlich geworden, gelanget ſind. Hier forſchet zwar unſer wißbegieriger Verſtand immer weiter, und erreget tauſend Zweifel. Da ihm aber auf keine Weiſe Genüge geſchehen kann; ſo wird er auf das freundlichſte ſeiner Schwäche und Eingeſchänktheit erinnert, und dabey der Wille auf eine ſo einnehmende Art gerührt und gewonnen, daß wir uns auch bey einer noch unvollſtändigen Erkenntniß beruhigen, und uns da, wo der Verſtand noch zweifeln könnte, doch nachzugeben und zu glauben verbunden erachten.

Welche vortheilhafte Meynung muß nicht ſo gleich eine Philoſophie von ſolcher Beſchaffenheit, in Anſehung der geoffenbarten Wahrheiten, von ſich erwecken? Wenn irgend ein Vorzug dem vortreflichen Lehrgebäude des Herrn D. Cruſius zugeſtanden werden muß, ſo iſt es dieſer, daß es mit den Lehren der heiligen Schrift in der vollkommenſten Uebereinſtimmung ſtehet. Es iſt außer Zweifel, daß die Philoſophie in keinen Theil der Gelehrſamkeit mehrern Einfluß habe, als in die Gottesgelahrheit. Man hat ſich auch dahero, ſo lange als es chriſtliche Welt-

 weiſen

weiſen gegeben, bemühet, ſie mit einander zu vereinigen, und die Lehren der Philoſophie auf die Theologie anzuwenden. Mit was für ungleichem und ſchlechtem Erfolge ſolches geſchehen, iſt ſattſam bekannt. Wenn man die widerſinniſchen Begriffe und Meynungen der Philoſophen mit den Wahrheiten der Offenbahrung vergleichen wollen; ſo iſt es eben ſo, als wenn diejenigen, ſo die wunderlichſten Irrthümer in der Religion geheget, auch den Grund davon in der heiligen Schrift zu finden vermeynt, und ſie daraus zu behaupten geſucht haben. Es würden weniger Streitigkeiten in der Kirche geweſen ſeyn, wenn nicht der Geiſt der Sektirerey aus den Schulen der Philoſophen in dieſelbe wäre mitgebracht worden. Und wie war es möglich, daß Begriffe, welche ſchon die geſunde Vernunft verwerfen mußte, mit der Offenbarung hätten übereinkommen können? Anſtatt daß man jene nach dieſer prüfen, und nach Beſchaffenheit verbeſſern oder gar verwerfen ſollen; ſo wollte man ſie ihr vielmehr aufdringen, und ihre Lehren darnach ändern und verdrehen. Dieſe Art, Vernunft und Schrift zu vereinigen, ſo verkehrt ſie auch iſt, hat bis zu unſern Zeiten gedauert. Man hat niemals ermangelt, eine Uebereinſtimmung zwiſchen den göttlichen Lehren und ſolchen Philoſophien zu finden und zu erzwingen, bey deren Erfindung und Auskünſtelung man nichts weniger als auf jene zurückgeſehen hat. Was für Nachtheil und Schaden der Theologie daher hat erwachſen müſſen, iſt längſtens von unſern größten Gottesgelehrten erkannt worden.

Erwäget man inzwiſchen die Nothwendigkeit, die Erkenntniß aus der Vernunft und Offenbarung in

Harmonie gebracht zu ſehen, und betrachtet den groſſen Nutzen, welcher für beyde daher zu erwarten iſt; ſo haben wir uns höchſt glücklich zu ſchätzen, daß dem ſo beträchtlichen Mangel, welcher noch bishero in dieſem Stücke geweſen, endlich durch die rühmlichen Bemühungen des Herrn D. Cruſius auf das vollkommenſte abgeholfen worden iſt. Niemand war beſſer im Stande, dieſes ins Werk zu richten, als dieſer große Gelehrte, in welchem man nicht weiß, ob man den Gottesgelehrten, oder den Weltweiſen, mehr bewundern ſoll. In Ihren philoſophiſchen Betrachtungen haben Sie ſich die Wahrheiten der Religion, auf deren göttliches und erhabenes Licht ſonſt in Unterſuchung der vernünftigen Wahrheiten ſo wenig geachtet worden, zu einem feſten und beſtändigen Augenmerke geſetzt, und dadurch das Geheimniß gefunden, unſere menſchliche Erkenntniß von ſo vielen Fehlern zu reinigen, und Ihrem Lehrgebäude diejenige Vollkommenheit zu geben, welche demſelben eine allgemeine Aufnahme bey uns und der ganzen gelehrten Nachwelt auf das gewiſſeſte verſichern muß.

In dieſen ſeltenen und außerordentlichen Vorzügen einer Philoſophie, die unſern Zeiten ſo viel Ehre macht, hoffe ich Bewegungsgründe genung gefunden zu haben, aus den Schriften, worinnen ſie enthalten iſt, und die wegen ihrer Koſtbarkeit in ſo wenig Händen ſind, einen Auszug zu verfertigen, und ihren Inhalt dadurch bekannter zu machen. Schon in meinen akademiſchen Jahren, als ich das Glück hatte, mündlichen Unterricht darüber von dem Hochwürdigen Herrn Verfaſſer ſelbſt zu genießen, entſtund bey mir ein heimlicher Wunſch, etwas zur

weitern Bekanntmachung eines philoſophiſchen Syſtems beytragen zu können, deſſen augenſcheinliche Vorzüglichkeiten vor andern ich erkennen lernete, und von deſſen Gründlichkeit und Richtigkeit ich bey meinem eigenen Nachdenken immer mehr und mehr überzeugt worden bin. Da nun die göttliche Vorſehung gewollt hat, daß ich meinen Fleiß und meine Bemühungen dem akademiſchen Unterrichte gewidmet; ſo finde ich dabey Gelegenheit, dieſen mir ſo angenehmen Wunſch in Erfüllung zu ſetzen. Ich hatte zu meinen philoſophiſchen Vorleſungen ein Buch nöthig, welches ich dabey zum Grunde legen könnte: es war alſo nichts natürlichers, als daß ich darauf verfiel, dieſen Auszug zu verfertigen, welchen ich hiermit unter dem Titel einer Einleitung in das philoſophiſche Lehrgebäude des Herrn D. Cruſius, dem geneigten Leſer vor Augen lege. Ich habe mir davon nichts zuzueignen, als die Mühe, ihn in gegenwärtige Verfaſſung gebracht zu haben. Wie ich dieſe geringe Arbeit nicht ohne Vorwiſſen meines ehemaligen Hochverdienten Lehrers unternommen habe: ſo kann ich auch verſichern, daß ſie allbereits das Glück gehabt, von Demſelben in dieſer Beſchaffenheit mit Beyfall aufgenommen zu werden. Sollte ich alſo nicht hoffen dürfen, ſie werde es auch bey allen Liebhabern philoſophiſcher Erkenntniß ſeyn, und die wohlgemeynten Endzwecke, ſo darunter geſucht worden, glücklich erreichen? Wittenberg, am 25. September 1756.

Inhalt

dieſer Einleitung in das philoſophiſche Lehrgebäude des Herrn D. Cruſius.

Vorbericht von den philoſophiſchen Wiſſenſchaften und Kunſtwörtern Seite 1

Die Logik.

von der Wahrheit, und Vernunftlehre überhaupt 11

von den Kräften des menſchlichen Verſtandes 12

von den Unterſchieden, und Verhältniſſen der Begriffe 21

von der Vollkommenheit der Begriffe 35

von dem Gebrauche der Begriffe, und den Wörtern 40

von den Propoſitionen, oder Sätzen 44

von den erſten Gründen der Schlüſſe S. 50
von den verſchiedenen Arten der Schlüſſe S. 58
von dem Wahrſcheinlichen 72
von der Gewißheit, und dem Vorwahrhalten 88
von den Krankheiten des Verſtandes 96
von der Erfahrung 100
von den Definitionen 102
von den Eintheilungen oder Diviſionen 110
von der Beurtheilung der Sätze 115
von den Beweiſen 117
von dem Nachdenken und der Lehrart 127
von der hiſtoriſchen Wahrſcheinlichkeit 138
von der Auslegung 145

Die

Die Metaphyſik.

Ontologie.

von der Metaphyſik überhaupt, und der Ontologie inſonderheit S. 153

von dem Begriffe eines Dinges überhaupt 157

von dem Weſen der Dinge, und den darinnen liegenden Begriffen 163

von der Exiſtenz der Dinge, und den damit verknüpften Begriffen 174

von den wirkenden Urſachen 181

von dem, was Eins, Einerley, und Unterſchieden iſt 189

von dem Einfachen, und Zuſammengeſetzten 193

von dem Nothwendigen, und Zufälligen 199

von dem Endlichen und Unendlichen 204

von der Größe 210

von der Güte, und Vollkommenheit der Dinge 219

Natürliche Theologie.

von dem Begriffe, und der Wirklichkeit Gottes 231

von dem Weſen, und den Eigenſchaften Gottes S. 242

von den Wirkungen Gottes 265

Kosmologie.

von dem Weſen einer Welt überhaupt 273

von der Bewegung 286

Pnevmatologie.

von dem Begriffe des Geiſtes, und deſſen Wirklichkeit 294

von den Eigenſchaften eines Geiſtes überhaupt 299

von den Eigenſchaften der vernünftigen Geiſter, welche in den Eigenſchaften Gottes ihren Grund haben 313

Die Phyſik.

von der Naturlehre überhaupt, und der phyſikaliſchen Wahrſcheinlichkeit S. 319
von der Materie, und den Körpern überhaupt 334
von den phyſikaliſchen Gründen der Bewegung 345
von den Geſetzen der Bewegung 358
von den allgemeinſten Eigenſchaften der Körper 374
Fortſetzung davon 390
von dem Feuer, dem Lichte, der Wärme, und Kälte 408
von der Luft, dem Schalle, und Winde 425
von dem Waſſer 434
von der Erde, den Salzen, Metallen, und Steinen 441
von der Atmoſphäre, den Dünſten, und Meteoren 456
von dem Weltgebäude 462
von der Empfindung und Bewegung der Thiere 469
von der Ernährung, und dem Leben der Thiere 479
von der Erzeugung der Thiere 485
von den Pflanzen 492

Die

Die Moral.

Thelematologie.

von der Moral, und dem menſchlichen Willen überhaupt S. 497
von dem Vermögen des menſchlichen Willens 503
von der Freyheit des menſchlichen Willens 505
von den Eigenſchaften der Begierden, welche ſelbſt keine Begierden ſind 509
von den Grundbegierden überhaupt 513
von den Eigenſchaften der Grundbegierden, welche ſelbſt Begierden ſind 514
von den menſchlichen Grundbegierden 517
von den thieriſchen Grundbegierden 520

Ethik.

von der Tugend überhaupt, und den dahin gehörigen Begriffen 523
von dem Endzwecke des menſchlichen Lebens 532
von den Pflichten in Abſicht auf den Hauptzweck des Lebens 536
von dem moraliſchen Böſen 541
von den Mitteln, das Böſe hinwegzuſchaffen 549

von

von der Zufriedenheit, und dem Vergnügen S. 553

Moraltheologie.

von den Pflichten gegen Gott 559
von dem vernünftigen Glauben 563

Recht der Natur.

von dem Rechte der Natur überhaupt 568
von der Entſcheidung ſtreitender Pflichten und Befugniſſe 579
von den allgemeinen Pflichten, und Befugniſſen gegen alle Menſchen 586
von den Pflichten in Anſehung unſerer ſelbſt 590
von den Contrakten, oder Verträgen 595
von dem Rechte des Eigenthums 600
von dem Eheſtande 607
von den Pflichten und Befugniſſen der Eltern und Kinder gegen einander 614
von den Eydſchwüren 617
von den Pflichten und Befugniſſen der Obrigkeit und Unterthanen 621
von den Pflichten und Befugniſſen freyer Völker gegen einander 632

Klugheitslehre.

von der Klugheitslehre überhaupt, und den Grundkräften der menſchlichen Klugheit S. 637
von der Erkenntniß menſchlicher Gemüther 647
von den Mitteln der Ehre, Liebe, und Freundſchaft 654
von zweckmäßiger Einrichtung des gemeinen Weſens 659
von der zweckmäßigen Verwaltung des gemeinen Weſens 663

Druckfehler.

Auf der 296. S. am Ende lies: daß man die Geiſter in den unendlichen, und die endlichen ꝛc.

Vorbe=

Vorbericht
von den
Philoſophiſchen Wiſſenſchaften
und
Kunſtwörtern.

§. 1.

Die Philoſophie iſt ein Inbegriff derjenigen Vernunftwahrheiten, deren Objekt beſtändig fortdauert: und, wenn ſie den Endzwecken der menſchlichen Natur gemäß ſeyn ſoll, ſo muß ſie wahr, gründlich, erhaben, nützlich, und ſcharfſinnig ſeyn. Eine Erkenntniß, die ſo beſchaffen iſt, wird überhaupt eine philoſophiſche genennet, und der hiſtoriſchen, da man einzelne Begebenheiten nur ihrer Exiſtenz nach erkennet, entgegen geſetzet. Man verwirre aber eine philoſophiſche Erkenntniß nicht mit der Philoſophie ſelbſt.

§. 2. Die Philoſophie im weitläuftigen Verſtande, wird eingetheilt in die Mathematik, und in die

die Philoſophie im engern Verſtande. Jene betrachtet die Natur und die Arten der Größen der Ausdehnung: und zwar entweder *in abſtracto*, da ſie die reine; oder *in concreto*, da ſie die applicirte Mathematik genennet wird. Sie begreift ſehr viel Wiſſenſchaften unter ſich, und wird, ihres Umfanges, beſondern Beſchaffenheit, und Lehrart wegen, von der Philoſophie im engern Verſtande abgeſondert.

§. 3. Dieſe aber begreifet diejenigen unveränderlichen Vernunftwahrheiten unter ſich, welche nicht in Größen der Ausdehnung beſtehen. Sie ſind aber entweder nothwendige theoretiſche Wahrheiten; oder zufällige und praktiſche: und machen daher zwey Haupttheile der Philoſophie im engern Verſtande aus, deren einer die Metaphyſik heiſſet; und den andern wollen wir die Diſciplinalphiloſophie benennen.

§. 4. Die Metaphyſik iſt alſo derjenige Theil der Philoſophie, welcher von den nothwendigen Vernunftwahrheiten handelt. Sie beſtehet wiederum aus drey weſentlichen Theilen, nämlich der Ontologie, oder der Lehre von dem allgemeinen Weſen der Dinge überhaupt: der theoretiſchen natürlichen Theologie, oder Lehre von Gott, ſeinen Eigenſchaften, und Werken: und endlich der Koſmologie, als der Lehre von dem nothwendigen Weſen einer Welt überhaupt: von dieſer leztern iſt die Pnevmatologie ein Theil, welcher von dem nothwendigen Weſen der Geiſter handelt.

§. 5. Die Diſciplinalphiloſophie hingegen begreifft

greift die zufälligen, oder doch praktiſchen Wahrheiten in ſich, und hat drey Hauptobjekte, nämlich die Körper, und in der menſchlichen Seele den Verſtand, und Willen zu betrachten; woraus auch die fernere Abtheilung ihrer Wiſſenſchaften entſpringt. Mit der Betrachtung der Körper, deren Eigenſchaften und Wirkungen, beſchäftiget ſich die Phyſik: und die Logik unterſuchet die Kräfte und Wirkungen des Verſtandes: Der Wille endlich bleibet für die Moral.

§. 6. Dieſe betrachtet denſelben nun, entweder wie er *iſt*, und nach ſeinen natürlichen Kräften, und Eigenſchaften, welches, weil ſehr viel dabey zu unterſcheiden iſt, füglich in einer beſondern Wiſſenſchaft geſchiehet, welche die Thelematologie heiſſen kann: oder ſie ſuchet Regeln, wie der Wille ſeyn *ſoll*, und wie ſein Thun und Laſſen einzurichten iſt, welches mit einem Worte die praktiſche Philoſophie heiſſet.

§. 7. Dieſe beſtehet wiederum aus zween Theilen: Der erſte iſt das Recht der Natur im weitern Verſtande, oder der Inbegriff göttlicher natürlicher Geſetze, nach denen der Wille ſich richten ſoll. Dieſe Geſetze, und die daraus entſpringenden Pflichten, werden in folgenden Wiſſenſchaften abgehandelt. Die erſte iſt die Ethik, oder die Lehre von der tugendhaften Einrichtung ſeines eigenen Gemüths, und übrigen Zuſtandes: Die andere, die Lehre von den unmittelbaren Pflichten gegen Gott, oder die natürliche Moraltheologie: Die dritte, die Lehre von den Pflichten der Menſchen gegen einander, oder das Recht der Natur im engern Verſtande: Wovon das allgemeine

meine Staatsrecht, und das allgemeine Völkerrecht nur Theile ſind.

§. 8. Der andere Theil der praktiſchen Philoſophie iſt die Klugheitslehre, in welcher überhaupt unterſucht wird, was der Wille, in Abſicht auf ſeine eigenen Endzwecke, zu thun hat. Dieſes geſchiehet wiederum in drey Wiſſenſchaften: Die erſte iſt die allgemeine Klugheitslehre, welche die Natur aller menſchlichen Klugheit unterſuchet: Die andere die Privatklugheit, welche lehret, wie das Wohlſeyn eines jeden inſonderheit; und die dritte die Staatsklugheit, welche lehret, wie die allgemeine Wohlfahrt zu befördern ſey.

§. 9. Dieſe Eintheilung der philoſophiſchen Wiſſenſchaften iſt theils dem bisherigen Gebrauche unter den Gelehrten gemäß; theils hat man ſich, wo davon abgegangen worden, genau nach dem Begriffe einer Wiſſenſchaft überhaupt gerichtet. Denn eine Wiſſenſchaft ſoll ein Inbegriff gelehrter Wahrheiten von merklichem Umfange ſeyn, und welche um eines vernünftigen Grundes willen beyſammen abgehandelt werden. Es kömmt alſo hierinnen nicht auf bloße Willkühr an; ſondern man muß ſich nach den Materien, und deren Zuſammenhang, richten.

§. 10. Wer hierbey nur ein klein wenig auf den Zuſammenhang aller dieſer Wiſſenſchaften aufmerkſam ſeyn will, der wird ſo gleich gewahr werden, wie ſchädlich und nachtheilich es ſeyn würde, wenn man die Philoſophie nicht in ihrem völligen Umfange, ſondern nur einzelne Wiſſenſchaften davon ſtudiren wollte.

Denn

Denn zu geſchweigen, daß auf ſolche Art ein großer Theil nützlicher Wahrheiten ganz und gar verlohren gienge; ſo kann unmöglich eine Wiſſenſchaft ohne die andere gründlich und vollſtändig erlernet werden. Ja, es iſt ſo gar nothwendig, daß man die mathematiſchen Wiſſenſchaften darzu nimmt, damit man den Unterſchied zwiſchen denſelben, und der eigentlichen Philoſophie, recht einſehen lerne.

§. 11. Im übrigen iſt der Nutzen der Philoſophie in allen Theilen der Gelehrſamkeit augenſcheinlich; es mögen auch ihre Verächter darwider ſagen, was ſie wollen. Ein Theologe kann die natürliche Theologie und natürliche Moral ſehr wohl gebrauchen. Einem der Rechte befliſſenen iſt das Recht der Natur unumgänglich nöthig: und die Arzeneykunſt iſt nichts anders, als eine weitere Ausführung der Phyſik: und endlich welcher Gelehrte kann die Logik entbehren? Nur in Abſicht auf die Theologie muß das eigentliche und wahre Verhältniß der Philoſophie wohl beſtimmet werden.

§. 12. Wer die Philoſophie wirklich zu erlernen anfängt, kann, wenn er der Ordnung der Materien nachgehet, entweder den Erkenntnißweg *a priori*, oder *a poſteriori* wehlen. Auf jenem fängt man von der Metaphyſik, und auf dieſem, von der Phyſik, an. Zum Behuf der Scharfſinnigkeit aber, die in allen Theilen der Philoſophie angewendet werden muß, ſetzt man am füglichſten die Logik voraus.

§. 13. Weil in der Anweiſung überall gewiſſe Kunſtwörter, oder Benennungen der Gedanken

vorkommen: ſo wird nicht undienlich ſeyn, hier von ſelbigen etwas voraus zu gedencken. Alle unſere Gedanken ſind entweder **Erklärungen unſers Willens**, da man ſagt, was man Vorhabens, oder wie man ſonſt bey einer Sache geſinnet iſt; oder **Wirkungen des Verſtandes**, als da ſind **Begriffe**, **Sätze**, und **Schlüſſe oder Beweiſe**.

§. 14. Wenn ein **Begriff** ſo angegeben wird, daß man ihn von allen andern unterſcheiden kann; ſo nennet man es eine **Definition**: welche entweder **nominal**, oder **real** ſeyn kann. Die **Realdefinitionen** ſind wiederum entweder **erſte Begriffe**, oder **geſchloſſene Definitionen**.

§. 15. Die **Sätze** ſind entweder **willkührliche**, in welchen willkührlicherweiſe etwas angenommen wird, z. E. ein Cirkel hält 360. Grad; oder **reale**, in welchem einem Dinge etwas, ſo ihm der Wahrheit nach zukömmt, zugeſchriebet wird, z. E. daß in jedem Cirkel ein Mittelpunkt ſey. Die **Realſätze** werden wiederum eingetheilet in ſolche, die **nicht nach allen Umſtänden** bewieſen werden können; dergleichen die *Poſtulata* ſind, z. E. daß eine gerade Linie gezogen werden könne: daß jeder Menſch eine Empfindung von Recht und Unrecht habe u. ſ. f. und in ſolche Sätze, welche **nach allen Umſtänden** zu erweiſen ſind.

§. 16. Dieſe brauchen nun entweder **ihren eigenen Beweis**, oder **ihre Wahrheit** iſt in der Logik einmal für allemal erwieſen worden. Zu dieſen leztern gehören die **Erfahrungen**, welches Sätze ſind, in denen die Verknüpfung des Subjekts und Prä-

Prädikats unmittelbar durch die Empfindung wahrgenommen wird, z. E. das Feuer leuchtet: alsdenn die *Axiomata* oder unmittelbaren Säze, in welchen Subjekt und Prädikat in ſo unmittelbarem Verhältniſſe ſtehen, daß bey Leugnung des leztern, das Subjekt ſich nicht mehr denken läßt, z. E. Eine Linie iſt ſich ſelbſt gleich: alles was iſt, iſt irgendwo.

§. 17. Zu der erſtern Art aber, die ihren eigenen Beweis brauchen, rechnet man die Lehrſäze, welche aus mehrern Begriffen und Säzen zuſammen genommen, erwieſen werden: eine Art davon ſind die Aufgaben, in welchen man ſich erſt einen Zweck undeterminirt, und hernach die Art und Weiſe, wie er geſucht wird, determinirt vorſtellet. Es gehören auch hieher die Folgerungen oder Zugaben oder Zuſäze, welches Säze ſind, die nur aus einem einzigen andern Saze fließen; in der That aber nichts anders, als Lehrſäze, doch von geringerer Erheblichkeit ſind.

§. 18. Alle dieſe Säze bekommen in verſchiedener Betrachtung noch andere Nahmen: z. E. wenn ich einen Saz nur als möglich annehme, und ihn gegen gewiſſe Umſtände halte, um zu ſehen, ob er ſich aus ſelbigen wahrſcheinlicherweiſe erweiſen läßt; ſo heißt er eine Hypotheſis. Wird in einem Saze eine gewiſſe Art zu verfahren angewieſen; ſo nennet man ihn eine Regel. Bisweilen trägt man einen Saz ſo vor, daß man ihn weder bejahet, noch verneinet, dieſes nennet man eine Frage. Endlich wenn man einen Saz aus einer andern Wiſſenſchaft hernimmt; ſo heißt er ein Lehnſaz oder *Lemma*.

§. 19. Die dritte Wirkung des Verſtandes, welche in den Wiſſenſchaften vorkömmt, ſind die Schlüſſe oder Beweiſe. Ein Beweis iſt eine Vorſtellung des Zuſammenhanges eines Satzes mit einem oder mehrern andern Sätzen. Er iſt entweder *a priori*, da man verſtehet, nicht nur daß, ſondern warum die Conkluſion wahr iſt: oder *a poſteriori*, woraus man verſtehet, daß die Sache iſt, aber noch nicht warum. Ferner iſt er auch entweder demonſtrativ, da ſich das Gegentheil gar nicht mehr denken läßt; oder wahrſcheinlich, da das Gegentheil ſich zwar noch denken läßt, hier aber nicht als wahr angenommen werden kann. Gehet der Beweis vor dem zuerweiſenden Satze her: ſo heißt er eine Deduktion. Beweiſet man die Vernunftmäßigkeit ſeines Verfahrens: ſo nennet man es eine Rechtfertigung.

§. 20. Endlich kommen im Vortrage auch noch Gedanken vor, welche man Anmerkungen oder *Scholia* nennet. Dieſe gehören nun nicht eigentlich zur Abhandlung der Sache: ſie werden aber dem Leſer zum Beſten mit beygebracht, und ſind gar mancherley Art. Füglich können ſie in zwo Klaſſen abgetheilet werden, nämlich in die erläuternden, welche die Sache weiter ausführen, und dieſelbe dem Leſer erleichtern; und in die zum Vergnügen, wo nur gewiſſe Einfälle mit eingemiſchet werden, die den Leſer aufgeweckt erhalten ſollen. Wenn in eine Abhandlung eine andere, von merklicher Weite, eingeſchaltet wird; ſo heißt ſie eine Digreſſion.

Die
Logik.

Das erſte Kapitel,

Von der Wahrheit, und Vernunftlehre überhaupt.

§. 21.

Die Wahrheit iſt die Uebereinſtimmung der Gedanken mit den Objekten; und daher zweyerley: die objektiviſche oder metaphyſiſche welche die Wirklichkeit oder Möglichkeit eines Objektes ſelbſt iſt, in wieferne es von einem möglichen Verſtande erkannt werden kann; und die ſubjektiviſche oder logikaliſche, welche in einem wirklich vorhandenen Verſtande iſt.

§. 22. Alle Erkenntniß der Wahrheit entſtehet in unſerm Verſtande durch Empfindungen, Abſtraktionen und Schlüſſe; welche Wirkungen alle nach gewiſſen Regeln und Geſetzen geſchehen. Die Logik ſoll alſo diejenige Wiſſenſchaft ſeyn, welche unſern Verſtand zur Erkenntniß der Wahrheit geſchickter macht: indem die natürliche Empfindung des Wahren und Falſchen, welches man die natürliche Logik nennet, für einen Gelehrten nicht hinlänglich ſeyn will. Woraus zugleich der Nutzen der erſtern gar deutlich erhellet.

§. 23. Die Logik iſt demnach in ihrer völligen Beſtimmung eine Wiſſenſchaft von den Kräften, Wirkungen und Geſetzen des Verſtandes, und deren richtigem Gebrauche zur Wahrheit. Sie beſtehet auf

ſolche Art in zween weſentlichen Theilen, dem theoretiſchen, welcher von den Gründen handelt, wodurch die Erkenntniß der Wahrheit im menſchlichen Verſtande möglich wird; und dem praktiſchen, welcher erkläret, wie man die Kräfte und Wirkungen des Verſtandes zum Zwecke der Wahrheit vortheilhaft gebrauchen ſoll.

Das zweyte Kapitel,

Von den Kräften des menſchlichen Verſtandes.

§. 24.

Der Verſtand in weiterer Bedeutung iſt die Fähigkeit zu denken, oder Ideen zu haben: in engerer Bedeutung verſtehet man nur die höhern Kräfte eines vernünftigen Verſtandes darunter. Die Vollkommenheit eines Verſtandes mit Bewußtſeyn zu denken, und Wahrheit zu erkennen, heiſſet die Vernunft. In dieſer Bedeutung nimmt man die Vernunft für die Kraft: in anderer Bedeutung aber wird auch die Vernunft für den Inbegriff der Wahrheiten ſelbſt genommen. In beyderley Bedeutung kann man ſie wiederum entweder *in abſtracto*, oder *in concret*, betrachten.

§. 25. Das Denken wird im Verſtande durch gewiſſe Kräfte bewirket, welche in Hauptkräfte, und mehr zuſammengeſetzte Kräfte unterſchieden werden

den können, wovon die leztern aus den erſtern herge⸗leitet werden.

§. 26. Die erſte Hauptkraft des Verſtandes iſt die Empfindungskraft. Die Empfindung iſt ein ſolcher Zuſtand des Verſtandes, da er, ein gewiſſes Objekt als exiſtirend und gegenwärtig zu denken, unmittelbar genöthiget iſt. Sie iſt entweder eine äußerliche, da wir etwas empfinden, welches wir uns als außerhalb der Seele vorſtellen: oder eine innerliche, wodurch wir uns etwas in unſerer Seele vorſtellen; und dieſe iſt die Kraft des Bewußtſeyns.

§. 27. Die Erfahrung lehret, daß alle unſere Empfindungen ſich nach dem Zuſtande unſers Körpers richten. Die äußerlichen erhalten daher ihre *poſitive* Einrichtung; die innerlichen aber richten ſich nur *negative* nach denſelben. Noch weiter findet man, daß bey Anſtrengung der leztern die Lebensgeiſter im Kopfe in gewaltige Bewegung kommen. Da nun die Vorſtellungen eines Geiſtes keine Bewegung ſind: ſo fragt ſich, wie dieſes alles zugehe? welches nicht anders, als aus der Art und Weiſe, wie Leib und Seele mit einander verbunden ſind, beantwortet werden kann.

§. 28. Hiervon ſind nun drey Hauptmeynungen: Decartes und ſeine Anhänger meynten, daß Leib und Seele deßwegen in ihren Wirkungen mit einander übereinſtimmten, weil Gott von den Veränderungen des einen Anlaß nähme, gewiſſe Veränderungen in dem andern ſelbſt hervorzubringen: und dieſes nennet man das Syſtem der veranlaſſenden Urſachen.

Weil

Weil es ſich aber auf falſche Grundſätze gründet, und man nicht nöthig hat die Urſachen ſoweit herzuhohlen, auch Gott offenbarlich zum Urheber der Sünde gemacht wird: ſo iſt es gänzlich zu verwerfen.

§. 29. Der Freyherr von Leibnitz hat es beſſer machen wollen, und ſpricht: Leib und Seele wirken gar nicht wahrhaftig in einander, ſondern jedes bringet ſeine Veränderungen vor ſich, und nach den Geſetzen ſeines eigenen Weſens hervor. Sie ſind anzuſehen, als zwo übereingeſtellte Uhren, welche beſtändig in Harmonie bleiben, daß es ſcheinet, als ob die Veränderungen der einen, von den Veränderungen der andern abhiengen. Er nennet dieſes Syſtem die **präſtabilirte Harmonie.** Sie wird aber durch die vielen grundfalſchen Begriffe und Sätze, worauf ſie gebauet iſt, und durch die triftigſten demonſtrativen Beweiſe ſowohl *a priori*, als *a poſteriori*, und durch die wahrſcheinlichſten Gründe, mit einmal über den Hauffen geſtoſſen. Und Gott iſt bey ſelbiger nicht weniger der Urheber aller Sünde, als bey der vorigen Meynung: es wird nur etwas weiter hinausgeſchoben. Auch wird durch dieſelbe alle Freyheit des Willens aufgehoben. Ja, ſie kann zur Vertheidigung des *materialiſmi* dienen.

§. 30. Es bleibet alſo die dritte und wahre Art der Vereinigung zwiſchen Leib und Seele noch übrig, welche in einer realen Wirkung des einen in das andere beſtehet; da nämlich das eine zu der Hervorbringung gewiſſer Veränderungen des andern, als eine wirkende Urſache, vermittelſt einer thätigen Kraft etwas beyträgt.

trägt. Man nennet dieſes das Syſtem der realen oder phyſikaliſchen Verknüpfung, oder auch des phyſikaliſchen Einfluſſes. Die Erklärung davon gehöret hieher nicht weiter, als in wieferne der Grund der Empfindung daraus begreiflich zu machen iſt.

§. 31. Man merke daher die drey folgenden Säze: erſtlich, die Wirkſamkeit der denkenden Kräfte, und die Bewegung der Subſtanz der Seele ſind an einander als Bedingungen gebunden: vors andere, die Bewegung der Subſtanz der Seele, welche bey der äußerlichen Empfindung geſchiehet, iſt die Bedingung von der Wirkſamkeit der wahren geiſtigen Urſache der Ideen: drittens, bey der innerlichen Empfindung iſt die Seele in Bewegung, und die Lebensgeiſter müſſen ihr bequem ausweichen können.

§. 32. Dieſes voraus geſezt, ſo ſind nun zwo Möglichkeiten, wie durch die äußerliche Empfindung die Ideen von gewiſſen Objekten in uns entſtehen können: Entweder liegen die Ideen ſelbſt ſchon zuvor in unſerer Seele, und werden bey den hinzukommenden Bedingungen nur erweckt; oder es liegt nur der nächſte Grund und die Kraft dazu in der Seele, welche Kraft dieſelben erſt bildet. Wir können nicht wiſſen, welche unter beyden die wahre ſey. Doch nimmt man bey dem leztern weniger, als bey dem erſtern an. Die innerliche Empfindung, wirket vermöge der Erfahrung nach dieſem Geſetze, daß ſie einen gewiſſen Grad der Lebhaftigkeit einer Idee erfordert, wenn ſie wirkſam werden ſoll, und daß ſie nicht durch den Körper gehindert werde. Die Empfindungskraft über-

überhaupt iſt alſo die erſte und urſprüngliche Kraft zu allen Gedanken; aber nur in unſerer jetzigen Verfaſſung.

§. 33. Die andere Hauptkraft des Verſtandes iſt das Gedächtniß, oder die Fähigkeit angefangene Ideen fortzuſetzen. Aus dieſer, und der innerlichen Empfindungskraft entſtehet die Erinnerungskraft, welche das Vermögen iſt, bey einer Idee, wenn ſie wieder vorkommt, uns bewußt zu werden, daß ſie eben dieſelbe ſey. Die Regel, nach welcher unſer Gedächtniß wirket, iſt dieſe: Es fällt uns eine Idee wiederum ein, wenn diejenige wiederum vorkommt, welche wir ehemals neben jener zugleich gedacht haben. Im übrigen ſind die Vollkommenheiten des Gedächtniſſes folgende: 1) wenn es leichte merkt; 2) lange behält: 3) ſich leichte wiederum erinnert: 4) abweſende Objekte ſich lebhaft vorſtellt: und endlich 5) viel auf einmal merken kann. Die Erfahrung lehret, daß dieſe Grade der Vollkommenheit ſelten beyſammen ſind.

§. 34. Die dritte Hauptkraft des Verſtandes iſt die Beurtheilungskraft, welche, nach ihrem erſten Begriffe, die Fähigkeit iſt, das Wahre und Falſche zu beurtheilen. Dieſes geſchiehet aber, wenn man die Ideen unterſcheidet, oder ſich des Unterſchiedes derſelben bewußt wird. Folglich iſt das *Judicium* das Vermögen des Verſtandes, die Ideen zu zergliedern, und mit Bewußtſeyn zu unterſcheiden. Dieſe Wirkung nennet man auch die Abſtraktion: Denn abſtrahiren heiſſet nichts anders, als Begriffe von einander abſondern, und vor ſich betrachten. Daher man

man dabey allezeit zween Begriffe zu unterſcheiden hat, das, wovon man abſtrahiret, oder das *Concretum*, und dasjenige, was man abſtrahiret, oder das *Abſtractum*.

§. 35. Die Abſtraktion aber iſt zweyerley: Die cauſale, da man Dinge unterſcheidet, die einander hervorbringen oder möglich machen, z. E. die Sonne und die Wärme; und die exiſtentiale, durch welche man Dinge, ſo beyſammen ſind, oder hinter einander folgen, unterſcheidet. Dieſe leztere kann an allen vollſtändigen und exiſtirenden Dingen gemacht werden, und iſt fünferley: Nämlich 1) die äußerliche, wenn man nur äußerliche Umſtände abſtrahiret, z. E. der Ort und die Zeit: 2) Die metaphyſiſche, wenn man den Begriff des Subjekts wegläßt, z. E. wenn man an einem Menſchen die Menſchheit abſtrahirt: 3) Die mathematiſche, wenn es integraliſche Theile betrift, z. E. die Theile eines Menſchen: 4) Die phyſikaliſche oder qualitativiſche, wenn man die Eigenſchaften eines Dinges abſtrahiret, z. E. an der Seele Verſtand und Willen: und endlich 5) die logikaliſche, wenn man ſich die Sache unter einem allgemeinen Begriffe vorſtellet, z. E. wenn ich mich als einen Menſchen betrachte.

§. 36. Die Vollkommenheiten des *Iudicii* ſind: 1) die Subtilität, daß es vielfache Zergliederungen der Begriffe machen kann: 2) die Geſchwindigkeit, um viel Aktionen hinter einander thun zu können: 3) die Stärke oder der Nachdruck, um viel auf einmal unterſcheiden zu können; und endlich 4) die Fähigkeit

ſeine Wirkung, ohne zu ermüden, lange Zeit in einem Striche fortzuſetzen.

§. 37. Die vierte Hauptkraft iſt das *Ingenium*: man nennet es auch die Erfindungskraft und den Witz. Hier aber verſtehet man dasjenige Vermögen des Verſtandes darunter, vermöge deſſen er von einer Idee auf eine andere fallen kann, die mit jener in einer gewiſſen Uebereinſtimmung ſtehet. Es wirket alſo nach der Regel, daß bey Gelegenheit einer lebhaften Idee eine andere, welche eine mögliche Uebereinſtimmung damit hat, ebenfalls lebhaft wird. Die Wirkungen des *Ingenii* ſind demnach die Gleichniſſe, die Erfindung möglicher Zwecke und Mittel, wie auch möglicher Urſachen und Wirkungen: daher auch das *Ingenium* in das ſpielende, politiſche, und praktiſche eingetheilet wird. Seine Vollkommenheiten beſtehen theils in der Geſchicklichkeit, brauchbare Ideen herbey zu ſchaffen; theils in der Subtilität, wenn es Ideen vereiniget, die durch viele Abſtraktion erkannt werden müſſen.

§. 38. Von den zuſammengeſetzten Verſtandeskräften, die aus den bisherigen fließen, ſind vornehmlich folgende viere zu bemerken: die Erinnerungskraft, welche ſchon §. 33. iſt gedacht worden: alsdenn die Einbildungskraft, deren Benennug gar vieldeutig iſt: hier aber verſtehen wir diejenige Kraft des Verſtandes darunter, vermöge welcher eine lebhaft gedachte Idee auch zugleich andere Ideen im Verſtande lebhaft macht. Sie fließet alſo aus dem Gedächtniſſe und dem *Ingenio* zugleich her, aus welchem Grunde

ſie

ſie auch in die Imagination des Gedächtniſſes, und des *Ingenii* eingetheilet werden kann. Ihre Vollkommenheit beſtehet darinnen, daß ſie 1) leicht, 2) viel Begriffe zugleich erwecket; 3) dieſes in einem merklichen Grade der Stärke und Geſchwindigkeit thut; in welchem Falle man ſie feurig nennet; und 4) daß ſie ſolche Begriffe, welche zur Sache gehören, herbeyſchafft.

§. 39. Ferner gehöret, zu den mehr zuſammengeſetzten Verſtandeskräften, diejenige, wodurch man unvollſtändige Ideen weiter ausbildet, oder mit einem Worte die Ideenbildende Kraft. Sie äußert ſich, wenn der Verſtand entweder zu dem Begriffe der Urſachen die nächſten möglichen Wirkungen, oder zu den undeterminirten Begriffen die möglichen Determinationen derſelben hinzuſetzt. In beyden Fällen wirken ſowohl das Gedächtniß und *Ingenium*, als auch das *Iudicium* und die innerliche Empfindung zugleich. Zu ihrer Vollkommenheit gehöret, daß die Imagination eine genugſame Menge von Begriffen herbeyſchaffet, und daß mit genugſamer Aufmerkſamkeit, und Schärfe die rechten darunter ausgeleſen werden.

§. 40. Endlich iſt noch die ſehr wichtige Kraft zu ſchlieſſen, von welcher an ihrem Orte mehr zu ſagen ſeyn wird, allhier zu bemerken. Sie iſt das Vermögen, bey der Ueberdenkung etlicher verknüpften Sätze, ſich bewußt zu werden, wieferne um des einen willen auch der andere zuzugeben ſey. Ungeachtet hierbey alle Verſtandeskräfte zuſammen wirken; ſo kömmt doch das wichtigſte auf die Schärfe der innerlichen Empfin-

dung an. Alle bisher angeführten Verſtandeskräfte werden in die höhern, und niedrigern eingetheilet. Dieſe haben wir mit den unvernünftigen Thieren gemein, jene aber als einen Vorzug vor ihnen.

§. 41. Durch alle dieſe Kräfte ſind nicht mehr, als drey Wirkungen möglich, nämlich die Begriffe, Sätze, und Schlüſſe. Ein Begriff iſt diejenige Wirkung des Verſtandes, dadurch wir uns gewiſſe Objekte an und vor ſich vorſtellen: Ein Satz, da man auf das Verhältniß zweyer Begriffe Acht hat: und ein Schluß, da man auf das Verhältniß etlicher Sätze ſiehet, und daraus einen andern Satz herleitet, welcher die Conkluſion heiſſet.

§. 42. Die Kräfte des Verſtandes ſind zwar ihrer Natur nach eher, als die Kräfte des Willens: es können aber jene, wenn ſie zu wirken angefangen, durch dieſe weiter abgerichtet werden. In dieſer Betrachtung nun werden die Wirkungen unſeres Verſtandes in reine, und gemiſchte eingetheilet. Unter den reinen verſtehet man diejenigen, zu deren Hervorbringung der Verſtand durch ſeine ſich ſelbſt gelaſſenen Kräfte geſchickt iſt, z. E. das Empfinden, Merken, und Herumſchweiffen der Einbildungskraft: und die gemiſchten ſind diejenigen, wobey der Verſtand durch die Thätigkeiten des willens regiret und abgerichtet wird, z. E. die Sätze, Schlüſſe, und das zweckmäßige Aufmerken und Nachdenken.

§. 43. Die Erfahrung lehret, daß alle Kräfte des Verſtandes durch die Cultur wachſen können: wobey angemerkt zu werden verdienet, daß die Gewöhnung zum judiciöſen Nachdenken das Gedächtniß und die

übrigen Verſtandeskräfte zu ſchwächen ſcheinet. Allein ſie werden vielmehr dadurch geſtärket. Je ſtärker im übrigen der Verſtand iſt, und je mehr er Wahrheiten auf einmal in ihrer Verbindung zu denken geſchickt iſt, deſto größer iſt er: und hierinnen iſt das, was man die Größe des Verſtandes nennet, zu ſuchen. In Anſehung der Objekte, auf welche ſie ſich beziehet, wird ſie in die philoſophiſche, mathematiſche, und politiſche eingetheilet.

Das dritte Kapitel.

Von den Unterſchieden, und Verhältniſſen der Begriffe.

§. 44.

Ein Begriff oder eine Idee iſt diejenige Thätigkeit des Verſtandes, da er ſich etwas ſo man das Objekt nennet, vorſtellet. Da nun ein Begriff eine Thätigkeit im Verſtande iſt; ſo muß ſie durch die eine, oder die andere Kraft deſſelben bewirket werden, woher auch der erſte allgemeine Unterſchied der Ideen hergenommen wird: nämlich ſie ſind, ihrer wirkenden Urſache nach, entweder **Empfindungsideen**, darinnen ein Objekt, wie ferne und ſo lange wir es empfinden, vorgeſtellet wird; oder **Gedächtnißideen**, darinnen etwas vorgeſtellet wird, welches man jetzo nicht empfindet. Ferner werden ſie in Anſehung ihres Inhaltes eingetheilt; und, wenn ſie uns einzelne und bloß exiſtirende Dinge, ohne Betrachtungsart vorſtellen, ſo heiſſen ſie **Individualideen**; und wenn ſie auf ge-

wiſſe Betrachtungsarten der Objekte, als deren Umſtände, Theile, Eigenſchaften u. ſ. f. hinauslauffen, ſo heiſſen ſie abſtrakte Ideen, oder *Praedicabilia*, weil ſie von *Individuis* geſagt werden können.

§. 45. Die Ideen überhaupt ſind ferner entweder abſolute, oder relativiſche: Dieſe ſtellen Verhältniſſe, oder Begriffe, die aus zween oder mehrern Begriffen abſtrahiret werden, vor, z. E. die Höhe oder Tiefe: jene aber nur das, wodurch ſie gedacht werden, ohne daß ein anderer Begriff mit darinnen enthalten iſt, z. E. eine Subſtanz oder Kraft. Die abſoluten Begriffe ſind dreyerley; und ſtellen entweder ein phyſikaliſches, oder mathematiſches, oder bloßes Exiſtentialweſen vor. Die relativiſchen Begriffe ſind ebenfalls dreyerley; und ſtellen entweder ein moraliſches, oder ein mathematiſches, oder ein relativiſches Weſen im engern Verſtande vor. Endlich ſind die Ideen materiale, in denen man ſich ein gewiſſes Objekt vorſtellt, z. E. das Licht; oder reflektirte, in welchen man eine Art der Abſtraktion denket, z. E. *Genus*, *Species*. Daher werden auch die abſtrakten Begriffe in *abſtracta prima*, und *reflexa* eingetheilt. Sonſt ſind auch noch die *Abſtracta* entweder vollkommene oder unvollkommene; ingleichen reine oder unreine, nach dem ſie aus dem Weſen eines Dinges abſtrahirt ſind, oder nicht.

§. 46. Alle Abſtraktion überhaupt ſetzet zwo Ideen voraus. Dieſes leitet uns nun auf die Betrachtung und Eintheilung der Ideen in Abſicht auf ihr Verhältniß unter einander. Iſt dergleichen vorhanden: ſo heiſſen

heißen ſie verknüpft oder ſubordinirt; iſt aber keines vorhanden: ſo nennet man ſie widrig oder unterſchieden. Was hier ſubordinirte Ideen heißen, das nennen die Schlolaſtiker *Praedicabilia*, die ſie aber ſehr unvollſtändig angegeben, und definirt haben. Nach dem hier gemachten Entwurfe ſind die ſubordinirten Ideen kürzlich dieſe: erſtlich überhaupt entweder abſolute oder relativiſche; und die abſoluten ſind ferner in 5. Arten der Exiſtentialen, und 4. Arten der Cauſalen einzutheilen.

§. 47. Die Subordination oder Verknüpfung der Begriffe iſt, in Anſehung ihres Grundes, entweder relativiſch, oder abſolut. Die relativiſche beſtehet darinnen, wenn man bey Setzung des einen Begriffes auch den andern mit ſetzen muß, indem ſie von zweyen zugleich ſind abſtrahiret worden, z. E. hoch und niedrig. Die abſolute Subordination aber iſt, wenn die Dinge in einer Verknüpfung ſtehen, welche ihnen die Natur gegeben hat, z. E. die Seele und der Verſtand.

§. 48. Die Begriffe, zwiſchen welchen ſich eine relativiſche Subordination befindet, heiſſen *Relata*. Und wenn man irgend einen darunter ſetzet; ſo heißet der andere ſeyn *Correlatum*. Hierbey iſt zu merken, daß die abſtrahirte Relation ſich nicht allezeit auf einen in der Sache ſelbſt gegründeten Umſtand beziehet, ſondern öfters etwas willkührliches iſt: ferner daß in unterſchiedener Abſicht ſowohl eine relativiſche, als abſolute Subordination zwiſchen zween Begriffen ſeyn kann, z. E. Urſache und Wirkung. *Relata*, wie ferne

ne ſie *Relata* ſind, müſſen zugleich ſeyn. Doch kann der eine *Terminus* entweder der Zeit nach, z. E. Vater und Sohn; oder der Natur nach eher ſeyn, z. E. der göttliche Verſtand und Wille; oder ſie werden beyde nur als zugleich ſeyend betrachtet, z. E. die Gleichheit zwoer Linien.

§. 49. Die abſolute oder reale Subordination wird in die cauſale, und exiſtentiale eingetheilet. Daher auch die Begriffe entweder Exiſtential- oder Cauſal-*Abſtracta* genennet werden: und unerachtet die letztern, durch willkührliche Betrachtungsart, in die vorigen verwandelt werden können; ſo will doch unumgänglich nöthig ſeyn, jede Gattung beſonders zu betrachten. Da die Exiſtentialabſtraktion fünferley iſt: ſo giebt es auch ſo vielerley Arten der Subordination. Nämlich 1) äußerlich ſubordinirte Jdeen, z. E. der Menſch, und der Ort, wo er lebet: 2) metaphyſiſch ſubordinirte, z. E. die Figur im Körper. 3) mathematiſch ſubordinirte, z. E. die Theile auf einem Maaßſtabe. 4) phyſikaliſch oder qualitativiſch ſubordinirte, z. E. eine Subſtanz und ihre Eigenſchaften. 5) Logikaliſch ſubordinirte, z. E. der Menſch und eine Subſtanz. Jn dieſe letztern laſſen ſich zufälligerweiſe alle die erſtern verwandeln. Man hat alſo wohl Achtung zu geben, ob etwas ein wahres logikaliſches *Abſtractum* iſt.

§. 50. Die logikaliſch ſubordinirten Begriffe, deren einer die *Individua* des andern unter ſich begreiffet, müſſen nun noch weiter unterſuchet werden. Jhr allgemeines Kennzeichen iſt, wenn ſie ſich durch das

Wört-

Wörtlein iſt von einander ſetzen laſſen. Sie ſind aber einander entweder gänzlich ſubordinirt, oder nur zum Theil. Im erſten Falle können ſie eigenthümliche Eigenſchafften heiſſen; und in Definitionen nennet man ſie *Differentias ſpecificas*: z. E. es iſt ein *Proprium* eines vernünftigen Geſchöpfes, daß es der Glückſeligkeit fähig iſt. Im andern Falle, da die Begriffe nicht wechſelsweiſe einer des andern *Individua* unter ſich faſſet, heißet der weitere das *Genus*, der engere die *Species*; und dieſe entſtehet durch Hinzuthuung einer zufälligen Eigenſchaft, welche man *Accidens praedicabile* nennet.

§. 51. Das *Genus* iſt 1) entweder ein weſentliches, wenn es allen ihm ſubordinirten *Individuis* weſentlich zukommt, z. E. ſo iſt die Subſtanz ein *Genus* des Menſchen: oder es iſt ein zufälliges, wenn man willkührlich eine zufällige Eigenſchaft in ein *Genus* verwandelt, z. E. wenn ich ſage, die Gelehrten ſind entweder krank, oder geſund. 2) Iſt ein *Genus* entweder ein entferntes, oder ein nächſtes. Weil die Reihe der entfernten nicht unendlich ſeyn kann; ſo kömmt man endlich auf ein höchſtes, welches ein Ding im weitern Verſtande iſt, und, in deſſen Anſehung die mittlern *Genera, Subalterna* heiſſen. Zwo merkwürdige Gattungen der *Generum* ſind die reinen, und unreinen; ferner die gleichartigen, und ungleichartigen. Im übrigen merke man noch dieſe Regeln: Was von dem *Genere* gilt, das gilt auch von den *Speciebus* und *Individuis*, welche und wieferne ſie darunter gehören. Ferner, ein ungleichartiges *Genus* kann nicht ſicher applicirt werden, als bis man es eingetheilet hat.

§. 52. Eine Species entſtehet, wenn zu dem Begriffe des *Generis* ein *Accidens* hinzugeſetzt, und derſelbe dadurch mehr determinirt gemacht wird. Das *Accidens* aber iſt 1) entweder eine Determination an ſich ſelbſt, z. E. die Gleichheit aller Seiten im Triangel; oder es wird zufälliger Weiſe dazu gemacht, z. E. die Kleidung am Menſchen: 2) entweder eine inhärirende Eigenſchaft, z. E. die Vernunft in der Seele; oder ein äuſſerlich *Abſtractum*, z. E. die Zeit: 3) entweder etwas, welches dem *Generi*, obgleich nicht allen *Individuis* eigen iſt, z. E. die Tugend vernünftiger Geiſter; oder etwas, welches auch andern *Generibus* gemein iſt, z. E. das Krankſeyn. Indem man durch *Accidentia Species* machet, ſo wird 4) entweder zu jeder *Specie* ein beſonderes poſitives *Accidens* hinzugeſetzt, oder nicht: z. E. das *Genus* ſey *A*; ſo kann ich *B*, oder *C*, oder *D* hinzuſetzen oder weglaſſen, und habe allezeit eine andere *Speciem*. 5) Iſt ein *Accidens* entweder ein ſolches von Natur, z. E. die Geſchwindigkeit oder Langſamkeit der Bewegung; oder ein willkührliches *Accidens* der Abſtraktion, z. E. wenn ich ſage eine Aktion iſt entweder eine Bewegung, oder ein Gedanke, oder ein Wollen. Hieraus ſiehet man, daß die *Accidentia* der Natur endlich *Species infimas* geben, dergleichen es bey der willkührlichen Ordnung zu abſtrahiren nicht giebt.

§. 53. Nun iſt auch die Cauſalſubordination in Erwägung zu ziehen: Dieſe beſtehet darinnen, daß das eine betrachtete Ding das andere hervorbringet, oder möglich machet. Dasjenige, wodurch etwas hervor-

hervorgebracht, oder möglich gemacht wird, heißet ein **Grund**, oder **Urſache im weitern Verſtande**: Dasjenige aber, deſſen Erfolg oder Möglichkeit dadurch verurſachet wird, heißet das **in ihm gegründete**, oder der **Effekt** im weitern Verſtande. Die Idee des **Hervorbringens** oder **Verurſachens** iſt einfach, und kann nicht weiter aufgelöſet werden.

§. 54. Ein **Grund** iſt 1) entweder ein **Realgrund**, wodurch eine Sache außerhalb unſern Gedanken hervorgebracht, oder möglich gemacht wird: oder ein **Idealgrund** oder **Erkenntnißgrund**, durch welchen die Erkenntniß im Verſtande hervorgebracht wird, und wie ferne etwas alſo betrachtet wird.

§. 55. Der **Realgrund** iſt ferner entweder eine **thätig wirkende Urſache**, welche mit einer thätigen Kraft wirket, z. E. das Feuer, ein Geiſt: oder ein **Exiſtentialgrund**, welcher durch ſein bloßes Daſeyn, ohne thätige Kraft, etwas möglich oder nothwendig macht, z. E. ſo iſt das Petſchaft ein Grund von dem abgedruckten Siegel. Kommen bey einem Exiſtentialgrunde auch thätige Kräfte vor: ſo muß beydes beſonders erwogen werden; wie denn bloße Exiſtentialgründe ohne thätige Urſachen nichts hervorbringen können. Bey dieſen Gründen kann das Gegründete wechſelsweiſe als der Grund des Grundes angeſehen werden.

§. 56. Der **Ideal- oder Erkenntnißgrund** iſt ebenfalls zweyerley, entweder *a priori*, wenn man daraus nicht nur erkennet, daß, ſondern auch warum etwas

etwas iſt; oder *a poſteriori*, wenn man daraus nur erkennet, daß etwas iſt. Hier iſt nun zu merken, daß zwar etwas ein Ideal- und Realgrund zugleich ſeyn kann; es ſind aber weder alle Idealgründe zugleich Realgründe, noch auch alle Realgründe zureichende Erkenntnißgründe.

§. 57. Ein **Grund** überhaupt iſt 2) entweder ein **zureichender**, oder **unzureichender Grund**. Ein **zureichender Grund** heißet, worinnen nichts fehlet, was zu demjenigen, ſo in ihm gegründet iſt, erfordert wird. Außer dem heißet er ein **unzureichender Grund**. Eine **zureichende wirkende Urſache** iſt entweder **völlig determiniret**, oder nicht nach allen Umſtänden determiniret, d. i. frey. **Unzureichende wirkende Urſachen** ſind es entweder aus Mangel der Kraft; oder weil ſie nicht mehr haben thun wollen.

§. 58. Die **Urſachen** ſind 3) in **nächſte**, und **entfernte** einzutheilen. Noch weiter ſind ſie 4) **Urſachen eines abſoluten**, oder eines **relativiſchen Effekts**. Endlich 5) iſt eine **Urſache** entweder eine ſolche, die an ſich einen Effekt allezeit hervorbringet, und bey der ſich eine Regel angeben läßt, wieferne ſie ihn hervorbringet; oder ſie iſt eine **zufällige Urſache**, welche den Effekt nur wegen einer zufälligen Verknüpfung der Umſtände hervorbringet. Eine *Cauſa ſine qua non* iſt eine ſolche, welche zur Hervorbringung eines Effektes zwar unzureichend, jedoch zur Möglichkeit deſſelben ein unentbehrlich vorauszuſetzender Umſtand, und dabey eine wirkliche *Cauſa per ſe* iſt. Es iſt z. E. gefragt und geſtritten worden, ob Gott von der Sünde eine *Cauſa ſine qua non* ſey, weil doch ohne

ne die anerſchaffene Freyheit, welche ihm zuzuſchreiben iſt, die Sünde nicht möglich geweſen wäre. Im übrigen iſt die Urſache der Entſtehung eines Dinges deßwegen nicht auch die Urſache der Fortdauer und aller Eigenſchaften deſſelben.

§. 59. Die eigentlichen Urſachen ſind die Subſtanzen, welche entweder Materie, oder Geiſter ſind; daher die Urſachen 6) eingetheilet werden, in **vor ſich beſtehende Urſachen**, oder in *Abſtracta* derſelben. Iſt die Urſache **Materie**, ſo heißet ſie entweder eine **phyſikaliſche Urſache**, wenn ihre Wirkung durch thätige Bewegungskräfte geſchiehet, z. E. das Feuer: oder eine **mechaniſche**, wenn die Wirkung vermittelſt der Figur und Lage ihrer Theile determiniret wird. Wenn ein Geiſt wirket; ſo iſt er entweder frey, oder nicht. Im erſten Falle, heißet er eine **moraliſch wirkende Urſache**: im andern aber, eine **nach Ideen wirkende Urſache**. Alle thätig wirkende Urſachen können auch unter einen Namen zuſammen genommen, und **phyſikaliſche Urſachen** genennet werden.

§. 60. Den **vor ſich beſtehenden Urſachen** werden die bloßen **Cauſal**-*Abſtracta* entgegen geſetzt, welche folgende ſind. 1) Die **Kraft**, das iſt, die an ein Subjekt verknüpfte Möglichkeit eines andern Dinges. 2) Die **Aktion**, das iſt, derjenige Zuſtand einer Kraft, vermöge deſſen dasjenige geſchiehet, was durch ſie möglich war. 3) Das **Objekt**, worinnen durch die Aktion etwas hervorgebracht wird. 4) Das **Leiden**, welches dem Objekte zugeſchrieben wird, in welchem durch eine wirkende Urſache etwas hervorgebracht wird. 5) Die **Art und Weiſe**, wie die Urſache etwas her-

vorbrin-

vorbringet. 6) Der Effekt, was durch die Aktion hervorgebracht wird.

§. 61. Bey den moraliſch wirkenden Urſachen ſind noch zu unterſcheiden Endzwecke, und Mittel. Ein Endzweck heißet etwas, das ein Geiſt will: Ein Mittel dasjenige, deſſen ſich ein Geiſt bedienet, um ſeinen Endzweck zu erhalten. An jedem Zwecke kann ferner der ſubjektiviſche, oder ein thätiges Verlangen eines Geiſtes; der objektiviſche, oder das verlangte Objekt; und der formale Endzweck, oder ein gewiſſes Verhältniß des Objekts gegen den begehrenden Geiſt, unterſchieden werden; ingleichen der nächſte, fernere, und letzte Endzweck. Bey dem Mittel iſt ebenfalls auf das materiale, oder die Mittelurſache ſelbſt; und das formale Mittel, oder die Art und Weiſe, wie es der wirkende Geiſt gebrauchet, zu ſehen: Es wird auch noch in *Medium cauſativum*, und *Medium ordinis* eingetheilet.

§. 62. Wenn mehrere Urſachen bey Hervorbringung eines Effektes zuſammen kommen; ſo können ſie 7) entweder Coordinirte Urſachen, wenn ſie den Effekt gemeinſchaftlich hervorbringen; in anderer Betrachtung aber Haupt= und beyhelfende Urſachen heißen: oder ſie bekommen den Nahmen der ſubordinirten oder Mittelurſachen, an welchen wiederum verſchiedenes zu unterſcheiden iſt: oder es ſind antreibende Urſachen, die eine wirkende Urſache in Aktion ſetzen. Dieſe ſind entweder bloß materialiſche, oder idealiſche, von welchen dieſe die merkwürdigſten ſind; und wenn durch ſie ein Geiſt in Aktion

geſetzt

geſetzt wird, ſo heißet ſie eine **antreibende Urſache im engern Verſtande.**

§. 63. Der Umſtand, daß frey wirkende Geiſter zu einer Aktion beweget werden können, iſt ſo beträchlich, daß die **wirkenden Urſachen überhaupt** 8) in **phyſikaliſch wirkende Urſachen**, welche den Effekt mittelbar, oder unmittelbar ſelbſt ins Werk ſetzen, und in **moraliſche Urſachen** eingetheilet werden; welche letzteren zu dem betrachteten Effekte in ſo ferne die Urſachen ſind, daß ſie einen Geiſt dazu bewogen haben.

§. 64. Endlich und zuletzt ſind 9) **die Gründe überhaupt**, in Gründe der **phyſikaliſchen**, und der **moraliſchen Exiſtenz** einzutheilen. Die **moraliſchen Gründe** ſind, vermöge welcher etwas geſchehen **darf**, oder geſchehen **ſoll**; die **phyſikaliſchen** hingegen, wohin alle bisher abgehandelte gehören, ſind ſolche, durch welche etwas geſchehen und verurſachet werden **kann**. Die **moraliſchen** ſind entweder **Gründe der Klugheit**, oder **Gründe der geſetzlichen Verbindlichkeit.** Dieſer Unterſchied iſt wohl zu behalten, weil die wichtigſten Wahrheiten, die außer dem verwirret werden, darauf beruhen.

§. 65. Nunmehr iſt von den **Unterſchieden** und **Widrigkeiten der Begriffe** zu handeln. Die Begriffe ſind entweder in Anſehung ihrer Objekte außerhalb der Gedanke unterſchieden, welches der **objektive** oder **reale Unterſchied** heißen kann; oder ſie ſind nur **idealiter** unterſchieden, und behalten zwar außerhalb der Gedanke einerley Objekt, welches ſie ſich nur unter verſchiedenen Eigenſchaften vorſtellen: unter ihnen ſelbſt

ſelbſt aber bleibt doch noch ein Unterſchied, auf welchen hier hauptſächlich zu ſehen ſeyn wird.

§. 66. Zwey Begriffe nennen wir alſo unterſchieden, wenn wenigſtens in dem einen etwas angetroffen wird, welches von dem andern nicht geſagt werden kann. Findet nun keine Subordination unter ihnen ſtatt, ſo nennet man ſie nicht ſubordinirte Begriffe: widrig aber heiſſen ſie inſonderheit, wiefern das Daſeyn des einen in einem gewiſſen Begriffe oder Subjekte das Daſeyn des andern ſchlechterdings oder gewiſſermaßen verhindert. Alle Arten der Unterſchiede iſt nicht nöthig durchzugehen; ſondern es ſollen hier nur die *logice*, und *cauſaliter* widrigen Begriffe abgehandelt werden.

§. 67. *Logice* unterſchiedene Begriffe ſind, deren keiner die *Individua* des andern unter ſich begreiffet; und ſind 1) entweder *diverſa per ſe*, z. E. ein Menſch und ein Stein; oder *per accidens*, weil die Begriffe nach unterſchiedener Art der Abſtraktion formiret worden, z. E. der Menſch und der Verſtand. 2) Weil die *logice diverſa* nicht allezeit widrig ſind, und einander von einerley Subjekt ausſchlieſſen: ſo ſind ſie daher entweder *mere diverſa*, die beyſammen ſeyn können, z. E. Verſtand und Wille: oder *Oppoſita*, widrige oder entgegengeſetzte Begriffe, welche einander in einem Subjekte ausſchlieſſen, z. E. Tugend und Häucheley. *Diſparata* heißen, welche auch nicht einmal hinter einander in einem Subjekte zuſammen kommen können, z. E. etwas ewiges, und etwas zufälliges.

§. 68. Die *Oppoſita* ſind wiederum entweder *Contradictoria*, widerſprechende, oder *Contraria*, widrige Ideen im engern Verſtande. Ein *Oppoſitum Contradictorium* iſt, welches einen betrachteten Begriff ſchlechterdings, ohne einen andern an deſſen Stelle zu ſetzen, leugnet, z. E. dreyeckigt, nicht dreyeckigt. Alle übrige *Oppoſita* heißen *Contraria*, z. E. dreyeckigt, nicht eckigt, oder rund.

§. 69. Bey den cauſaliter widrigen Begriffen ſiehet man, entweder auf die Widrigkeit zwiſchen der Urſache und der Wirkung, oder auf die Widrigkeit zweyer Wirkſamkeiten gewiſſer Urſachen. In beyden Fällen kann man entweder von Gründen der phyſikaliſchen Exiſtenz reden, z. E. wie Wärme und Kälte einander widerſtreiten; oder von Gründen der moraliſchen Exiſtenz; wie collidirende Geſetze und Zwecke einander einſchränken. Die Wirkungen aber ſind einander zuwider, entweder wenn die eine vermittelſt einer Thätigkeit die Wirkung der andern verhindert, z. E. wenn ſich zwo Bewegungen collidiren; oder wenn die eine die Bedingung der andern verhindert, z. E. ſo verhindert der Leib das Bewußtſeyn der Seele.

§. 70. Zur Beurtheilung der Oppoſitionen ſind nun folgende Sätze zu merken: 1) Der höchſte Grund aller Oppoſition iſt der Widerſpruch, oder die Setzung zweyer Determinationen in einen Punkt. Die Hauptarten derjenigen Oppoſition, welche ſich auf einen Widerſpruch gründet, ſind folgende: Wenn etwas einmal geſetzt, und das andere mal in eben dem Verſtande

wiederum geleugnet wird; Wenn ein *Relatum* geſetzt, und doch das *Correlatum* geleugnet wird; Endlich wenn ein undeterminirter Begriff geſetzt, und doch alle mögliche Determinationen deſſelben geleugnet werden. Eben dieſes läßt ſich auch 2) auf die Cauſaloppoſition appliciren. Die Urſache aber ſtreitet mit der vorgegebenen Wirkung, wenn in dieſer etwas iſt, welches nicht, der Möglichkeit nach, in der Urſache gelegen hat. Hingegen machet die Unbegreiflichkeit, wie eine Urſache etwas hervorbringet, eine Wirkung nicht unmöglich.

§. 71. Die Subordination und Trennung der Begriffe, die wir bishero durchgegangen ſind, leidet gewiſſe Grade, deren Beſtimmung die **Modalität** derſelben heißet. Die **Subordination** der Ideen hat **drey Grade**, nämlich ſie iſt entweder eine **weſentliche**, vermöge welcher zwey Begriffe allezeit und nothwendig verknüpft ſind, ſo, daß einer von dem andern entweder ein *Genus* oder *Proprium* iſt: oder eine **natürliche**, vermöge welcher zwey Begriffe ordentlicher Weiſe allezeit verknüpft ſind, doch aber auch einer, dem Weſen des Dinges unbeſchadet, fehlen kann, z. E. daß der Menſch zween Füſſe hat: oder eine **zufällige**, welche die Dinge nur manchmal haben, z. E. daß der Menſch gelehrt iſt.

§. 72. Die **Trennung** der Begriffe hat ebenfalls **drey Grade**, die ſich auf die vorigen beziehen: nämlich die Begriffe ſind ſo getrennet, daß ihre Verbindung entweder **unmöglich**, oder **widernatürlich**, oder **bloß möglich** iſt. Bey beyderley Art der **Modalität**

dalität iſt nun zu merken, daß die Begriffe dabey ſchon vorausgeſetzt werden müſſen; und daß, wenn die Begriffe nur willkührlich eingerichtet ſind, auch nur hypothetiſche Folgen daraus herfließen.

Das vierte Kapitel,

Von der Vollkommenheit der Begriffe.

§. 73.

Man ſchreibet den Begriffen eine Vollkommenheit zu, 1) in Abſicht auf ihr Objekt; und daher fließet die Wahrheit, und die Vollſtändigkeit derſelben. Die Wahrheit der Begriffe beſtehet darinnen, wenn in dem Objekte eben dasjenige wirklich iſt, was in dem Begriffe vorgeſtellet wird; Die Vollſtändigkeit derſelben aber iſt, wenn und wieferne ſie ihr Objekt ganz vorſtellen; welches auch die Deutlichkeit der Sache genennet wird; und die Begriffe heißen daher entweder determinirte oder undeterminirte. 2) Schreibet man ihnen in Abſicht auf den Verſtand, der ſie denkt, und brauchen ſoll, die Vollkommenheit der Deutlichkeit zu, welche man die Deutlichkeit der Begriffe heißet.

§. 74. Dieſe beſtehet nun darinnen, daß ein Begriff von allen andern unterſchieden werden kann: und ſie wird eingetheilet, in die ideale Deutlichkeit oder die Deutlichkeit im engern Verſtande, vermöge welcher ein Begriff im Verſtande von allen an-

dern unterſchieden werden kann; da er denn entweder ein concreter, oder aufgelöſeter, oder einfacher Begriff iſt: und in die charakteriſche Deutlichkeit oder Diſtinktion im engern Verſtande, vermöge welcher man in allen Fällen das Objekt eines Begriffes, wo es vorkommt, kennet; und in dieſer Abſicht heißet ein Begriff entweder charakteriſtiſch, oder uncharakteriſtiſch.

§. 75. Die ideale Deutlichkeit iſt abzutheilen, theils in Anſehung der Art und Weiſe, wodurch ſie erlanget wird, theils in Anſehung der Art der Erkenntniß, wodurch man ſie denket.

§. 76. In Anſehung der Art und Weiſe, wie man zu deutlichen Begriffen gelanget, iſt die Deutlichkeit entweder eine gemeine, oder eine gelehrte Deutlichkeit. Die gemeine Deutlichkeit iſt diejenige Vollkommenheit einer Idee, vermöge welcher man ſie von allen andern unterſcheiden kann. Dergleichen haben wir von den Farben, den Arten des Geſchmacks u. ſ. w. Eine ſolche Idee heißet eine concrete Idee, und iſt entweder unauflöslich, als in den nur gedachten Exempeln; oder ſie kann aufgelöſet werden, und alsdenn entſtehet daraus die gelehrte Deutlichkeit.

§. 77. Die gelehrte Deutlichkeit iſt, entweder die Deutlichkeit des Abſtraktionsweges, welche auch die logikaliſche Deutlichkeit heißet, und iſt diejenige, da man ſich den Weg der Abſtraktion vorſtellet, wie man zu einem Begriffe gelanget, und ihn dadurch von andern unterſcheidet; ſie findet bey allen abſtrakten

Begriffen, und ſonderlich bey den einfachen Begriffen der Exiſtenz des Raums, der Zeit u. ſ. w. ſtatt: Oder ſie iſt die Deutlichkeit des weſentlichen Inhaltes, da man einen Begriff nach den in ihm enthaltenen Theilen, welche man auseinander ſetzt, von andern unterſcheidet, z. E. nach Kräften, Eigenſchaften, Verhältniſſen, ſeiner Entſtehungsart u. ſ. w. Eine ſolche Eintheilung und Zergliederung der Begriffe gehet nicht unendlich fort; ſondern wir kommen endlich auf die vorgedachten einfachen Begriffe, oder unauflösliche concrete Ideen. Hieraus wird man ſehen, wie unzulänglich und unrichtig es iſt, wenn die Begriffe von andern in verworrene, klare, und deutliche unterſchieden werden.

§. 78. Der Deutlichkeit wird die **Dunkelheit** entgegen geſetzt, und daher giebt es eben ſo viel Arten derſelben, als es Arten der Deutlichkeit giebt. Im übrigen theilet man die Dunkelheit ein, in die ſubjektiviſche, da die Schuld derſelben an der Perſon, in deren Verſtande ſie ſich befindet, lieget; und in die objektiviſche, da die Schuld nicht an der Perſon, ſondern an der Sache ſelbſt lieget.

§. 79. Zur Beförderung der Deutlichkeit der Begriffe merke man folgende Regeln: 1) Ein brauchbarer Begriff muß irgend eine Art der Deutlichkeit haben, und da muß man ſich nach der Sache richten. 2) Man bemühe ſich, die Ideen ganz, und ihre Theile alle zugleich, zu denken. 3) Man applicire die abſtrakten Begriffe auf ihre *Concreta*. 4) Wenn die Cauſal-*Abſtracta* in ihrer Art vollkommen deutlich

ſeyn ſollen, ſo muß man die Art und Weiſe begreiflich machen können. Endlich 5) eine Größe wird deutlich gedacht, wenn wir ſie meſſen.

§. 80. Die ideale Deutlichkeit iſt nun ferner, in Anſehung der Art der Erkenntniß zu unterſcheiden, die man von den Dingen hat, und wodurch man ſie eben denket. Man denket aber eine Sache 1) poſitiv, oder negativ. Etwas poſitives denken wir, wo wir in den Gedanken wiederum etwas hinweg nehmen können, z. E. wenn ich denke, die Sonne leuchtet: Etwas negatives aber denken wir, wenn wir, anſtatt deſſen, was einer Sache zukömmt, etwas, ſo ihr nicht zukömmt, ſetzen, z. E. wenn ich denke, die Materie hat keinen Verſtand, Gott hat keine Gliedmaßen. Das poſitive iſt entweder etwas abſolutes, oder relativiſches. Jemehr wir nun poſitives oder abſolutes in einem Begriffe denken, deſto mehr Deutlichkeit hat er auch.

§. 81. Ferner iſt die Erkenntniß 2) eine anſchauende, da wir eine Sache durch etwas denken, was ſie an ſich ſelbſt iſt; oder eine ſymboliſche d. i. eine Zeichenerkenntniß, wenn wir uns eine Sache durch etwas, welches ein Zeichen derſelben abgeben kann, vorſtellen: z. E. von einem Dreyeck haben wir eine anſchauende Erkenntniß; hingegen die meiſte Erkenntniß, die wir von unſerer Seele haben, iſt ſymboliſch. Nachdem nun ein Begriff beſchaffen iſt, ſo ſchreiben wir ihm auch eine anſchauende, oder ſymboliſche Deutlichkeit zu.

§. 82. Von der anſchauenden Erkenntniß ſind folgende **Regeln** zu merken: 1) Das Kennzeichen der anſchauenden Erkenntniß iſt die innerliche Empfindung eines Zwanges zu denken, daß das, was wir denken, die Sache an ſich ſelbſt ſey. 2) Wir haben von keinem vollſtändigen Dinge, in Anſehung aller Umſtände, eine anſchauende Erkenntniß. 3) Von den einfachen Begriffen iſt die Erkenntniß anſchauend. 4) In den unauflöslichen Empfindungsideen können wir nicht ſagen, wie viel anſchauendes ſey. 5) Je mehr wir von einer Sache anſchauende Erkenntniß haben, deſto deutlicher wird der Begriff. Man hüte ſich im übrigen, daß man nicht Ideenleere Wörter mit der ſymboliſchen Erkenntniß verwirre; daß man ferner nicht am unrechten Orte eine anſchauende Erkenntniß verlange; und endlich glaube man nicht, als wenn die ſymboliſche Erkenntniß zur Gewißheit nicht zureichend ſey.

§. 83. Von der idealen Deutlichkeit iſt gewiſſermaßen unterſchieden, die **charakteriſtiſche Deutlichkeit** oder die **Diſtinktion im engern Verſtande**, und es muß daher für dieſelbe beſonders geſorget werden. Sie hat entweder mit der **phyſikaliſchen Exiſtenz**, vermöge welcher etwas iſt, oder mit der **moraliſchen**, da etwas ſeyn ſoll, zu thun. In Abſicht auf die erſte, iſt ein Begriff **charakteriſtiſch**, wiefern man daraus die Exempel kennen kann, wo das Objekt deſſelben vorkömmt: hingegen, in Abſicht auf die andere, iſt er es, wenn man daraus die Fälle beurtheilen kann, wo etwas geſchehen ſoll, oder nicht ſoll, oder geſchehen darf. Im übrigen iſt ſie eben ſo, wie die ideale Deutlichkeit einzutheilen.

§. 84. Beyden Arten der Deutlichkeit iſt nun dreyerley entgegen geſetzt, 1) die bloß ermangelnde Unterſcheidung, in wie ferne nämlich alle, oder eine gewiſſe Art von Deutlichkeit fehlet. 2) Die falſche Unterſcheidung, welche darinnen beſtehet, daß man unter zwey zu unterſcheidenden Dingen einen falſchen Unterſchiedspunkt angiebt. Sie iſt ſo viel und mancherley, als es Arten von Verknüpfungen, und Widrigkeiten der Begriffe giebt. Die Urſache davon lieget hauptſächlich in dem Mangel der Aufmerkſamkeit, beſonders auf die abſtrakten Ideen. 3) Die Verwirrung der Begriffe, da man unterſchiedene Dinge für ähnlich, oder gar für einerley anſiehet. Hier kömmt es öfters auf einen ſehr ſubtilen Unterſchied an: welcher aber, wenn Verwirrung damit vorgeht, deſto beträchtlicher werden kann. Dergleichen iſt z. E. in dem berühmten Carteſianiſchen Beweiſe von der Exiſtenz Gottes geſchehen.

Das fünfte Kapitel,

Von dem Gebrauche der Begriffe, und den Wörtern.

§. 85.

Die Begriffe ſind das erſte in unſerm Verſtande. Aus denſelben können wir nun wiederum andere Ideen, Sätze, und Schlüſſe bilden. Das erſtere geſchiehet entweder durch Unterſcheidung, oder Zuſammenſetzung, oder durch beydes zugleich. Sätze aber bilden wir, wenn wir auf das Verhältniß wenigſtens

nigſtens zweyer Begriffe Acht haben, und eben dieſes zur Abſicht machen, uns daſſelbe vorzuſtellen, z. E. Gott iſt unſterblich: Nehme ich aber beyde Begriffe zuſammen, und betrachte ſie als ein Ganzes; ſo heißen ſie eine zuſammengeſetzte Idee, z. E. der unſterbliche Gott. Und endlich formiren wir **Schlüſſe**, wenn wir Sätze, die vermittelſt ihrer Ideen verknüpft ſind, mit einander denken, und einen um der erſtern willen für wahr oder falſch halten.

§. 86. Bey allen dieſen Wirkungen iſt hier auf diejenige Veränderlichkeit unſerer Vorſtellungen zu merken, welche wir die **Vorſtellungsart** oder *Modum cogitandi* nennet; ſie beſtehet aber in derjenigen Art der Thätigkeit im Verſtande, wodurch eine Idee gedacht wird, welche verändert werden kann, ohne daß man eine andere Sache denket. Sie wird in die äußerliche oder zufällige, und in die innerliche eingetheilet. Die innerliche **Vorſtellungsart** iſt, welche verändert werden kann, ohne daß das Objekt außerhalb der Gedanke verändert wird, z. E. wenn man ſich Gott einmal als eine ewige, verſtändige, und von der Welt unterſchiedene Urſache der Welt vorſtellet; und das anderemal als ein Weſen, welches ſich alle mögliche Welten beſtändig mit der größten Deutlichkeit vorſtellet. Die äußerliche **Vorſtellungsart** iſt, welche verändert wird, ohne daß das Objekt in dem Verſtande verändert wird, z. E. wenn ich ſage die Seele iſt kein Körper, und unter die Körper iſt die Seele nicht mitzurechnen.

§. 87. Um unſere Begriffe im Verſtande andern mittheilen zu können, haben wir gewiſſe Zeichen dazu nöthig, welche die **Wörter** ſind: Dieſe ſind alſo nichts anders, als artikulirte Töne unſers Halſes und Mundes, die zu dieſem Gebrauche geſchickt ſind. Das Vermögen, dieſelben alſo zu gebrauchen, heißt die **Sprache**. Von den Wörtern ſelbſt hat man wiederum andere Zeichen erdacht, daraus die **Schrift** entſtanden iſt. An den Wörtern iſt das **Materiale** oder das Wort ſelbſt, wie es ausgeſprochen oder geſchrieben wird, und das **Formale** oder das, was es bedeuten ſoll, zu unterſcheiden. Die Idee, welche mit den Worten zunächſt verknüpfet wird, iſt eine **konkrete Idee**. Denn es würde wider die Bequemlichkeit, wozu die Sprache dienen ſoll, lauſen, wenn man jedesmal die ganze Idee, welche dadurch bezeichnet wird, ausdenken und beſchreiben ſollte.

§. 88. Bey dem Gebrauche der Wörter iſt nöthig, daß uns die Wörter, und bezeichneten Begriffe wechſelsweiſe bey einander einfallen: wenn dieſes geſchiehet, ſo ſagen wir, daß wir eine **Sprache verſtehen**. Wir verſtehen aber ferner eine Sprache entweder **unmittelbar**, wenn uns bey den Wörtern die bezeichneten confreten Ideen ſogleich einfallen; oder **mittelbar**, wenn wir erſt die Wörter aus einer andern Sprache dabey zu Hülfe nehmen müſſen. Zum verſtehen der Worte, durch welche abſtrakte Ideen bezeichnet werden, gehöret viel Fleiß und Geſchicklichkeit: ohne dieſelbe verſtehet mancher zwar die Worte, und weiß doch nicht, was man haben will.

§. 89. Man merke aber, daß die Bezeichnung durch Worte gar keine beſondere Art der Erkenntniß ausmache; ſondern daß ſie weiter nichts, als ein äuſſerliches Hülfsmittel der Erkenntniß ſey. Man verwirre ſie daher nicht mit dem, was wir oben die ſymboliſche Erkenntniß genennet haben, welche einige für die Bezeichnung der Begriffe durch Wörter halten. Man verwirre auch nicht die veränderte Art des Ausdrucks, mit dem veränderten *Modo cogitandi.*

§. 90. Die Wörter, als Zeichen, müſſen ſich auch nach den Gedanken richten: daher keine widerſprechenden, oder ſonſt unmöglichen Bedeutungen daran zu verknüpfen ſind. Nichtsdeſtoweniger aber giebt es Worte, die neben ihrer Hauptidee, auch eine Nebenidee, welche ſich auf den Willen beziehet, haben können, z. E. ſchwanger und trächtig, ſterben und verrecken. Wenn ein Wort mehrere Bedeutungen hat, ſo heißt es äquivok, zweydeutig oder vieldeutig: Haben hingegen mehrere Worte einerley Bedeutung, ſo heiſſen ſie *Synonyma* oder gleichgültige Wörter. Weil es möglich iſt, daß gewiſſe Begriffe noch keine Wörter haben, womit ſie bezeichnet werden können: ſo hat man das Recht ſowohl neue Wörter zu machen, als auch der Wörter Bedeutungen zu beſtimmen.

Das

Das ſechſte Kapitel,

Von denen Propoſitionen, oder Sätzen.

§. 91.

Ein Satz iſt diejenige Wirkung des Verſtandes, da man auf das Verhältniß wenigſtens zweyer Begriffe Acht hat, und eben die Vorſtellung deſſelben zu ſeiner Abſicht macht. Zu jedwedem Satze gehören drey weſentliche Theile: Ein Subjekt, welches die Idee iſt, von welcher man ſich vorſtellen will, wie ſich eine andere dargegen verhalte; ein Prädikat, welches der Begriff iſt, deſſen Verhältniß man gegen das Subjekt denken will; und die Copula, welche die Idee iſt, die das Verhältniß ausdrücket. Man verwirre nicht die Bedeutung der beyden Wörter Subjekt und Prädikat, welche ſie hier haben, mit der, welche ihnen auch ſonſt beygeleget wird.

§. 92. Das Subjekt wird allezeit als das *Concretum* oder Objekt der Abſtraktion angeſehen; und das Prädikat wird betrachtet, wieferne es von demſelben abſtrahiret werden kann, oder nicht. Nun ſind ſie dieſes entweder ihrer Natur nach, z. E. wenn aus dem Ganzen die Theile abſtrahirt werden; oder ſie werden zufälliger Weiſe mit einander verwechſelt, wenn man die Theile eher weiß, und hernach erſt ein Ganzes daraus zuſammenſetzt. Daher ſie auch entweder *per ſe*, oder *per accidens* ſo genennet werden. Im übrigen werden die Propoſitionen in ihrer Mannigfaltigkeit, theils

theils ihrer Materie, theils den Arten ihrer Verhältniſſe, theils ihrer Zuſammenſetzung, endlich ihrer Gewißheit, ihrem Ausdrucke, und ihren Verhältniſſen nach, die ſie gegen andere Sätze haben, zu unterſcheiden ſeyn.

§. 93. Alle Sätze ſind 1) in Anſehung der **Materie**, entweder **Urtheile des Verſtandes**, z. E. die Welt iſt endlich; oder **Erklärungen eines gewiſſen Wollens**, z. E. wenn ſie einen Wunſch, Befehlen, Verbieten, u. d. g. ausdrücken. Die erſtern ſind wiederum dreyerley, nämlich **Nominalſätze**, wenn wir eine Idee mit einem Worte verbinden, z. E. der erſte Kayſer hieß Auguſtus; oder **Idealſätze**, wo man das Verhältniß bloßer Ideen betrachtet, z. E. die phyſikaliſche Ausdehnung ſetzt wirkliche Theile voraus; oder **Realſätze**, wenn man darinnen von exiſtirenden Objekten redet: man prädiciret alsdenn entweder von einer Idee die **Exiſtenz**, z. E. es giebt unkörperliche Subſtanzen; oder von einem exiſtirenden Dinge eine ſonſt **reale Idee**, z. E. die menſchliche Seele hat Vernunft. Sonſt ſind die Sätze, welche nicht nominal ſind, entweder **Individualſätze**, z. E. der Erdboden iſt nicht völlig rund; oder ſolche, da man im Subjekte etwas **abſtraktes** denket, und da man die Individualität wegläßt, z. E. eine Subſtanz beſtehet aus Subjekt und Kraft.

§. 94. Die Sätze ſind 2) in Anſehung ihres **Verhältniſſes** oder der *Copulae*, wobey auf die Arten ihrer Subordination geſehen wird, entweder **relativiſch**, z. E. ein Effekt ſetzet eine Urſache voraus; oder nicht

relati-

relativiſch: da ſie denn entweder Exiſtentialſätze, oder Cauſalſätze ſind. Die erſtern entſtehen aus den fünferley Arten der Exiſtentialabſtraktion, und laſſen ſich nach ſelbigen leichte formiren, und erkennen: Die Cauſalſätze werden, nach dem Unterſchiede der Ideal- und Realgründe, in ideale, und reale eingetheilet; von den realen ſind die phyſikaliſchen, moraliſchen, und mathematiſchen Cauſalſätze *Species*.

§. 95. Ferner ſind, in Anſehung des Verhältniſſes, die Sätze 3) zu unterſcheiden, und zu ſehen, ob daſſelbe geſetzt wird, oder nicht: Man nennet dieſes die Qualität der Propoſitionen. In dieſer Betrachtung ſind nun die Sätze entweder bejahend, wenn das vorgeſtellte Verhältniß ſtatt findet, z. E. der Menſch iſt ſterblich; oder verneinend, wenn daſſelbe nicht ſtatt findet, z. E. die Menſchen ſind nicht allwiſſend. Beyde Arten ſind es wiederum, entweder an ſich, als in den nur gedachten Exempeln; oder zufälligerweiſe, z. E. Gott iſt unſterblich, der Menſch iſt nicht unſterblich. Kömmt im Subjekte oder Prädikate ein *negative* beſtimmter Begriff vor: ſo nennet man einen ſolchen Satz *Propoſitionem infinitam*, z. E. die Materie iſt eine Subſtanz, welche nicht denket. An den verneinenden Sätzen iſt noch zu unterſcheiden, daß ſie entweder von zweifelnder und unvollkommener Verneinung ſind, wenn man keinen Grund der Bejahung hat, z. E. die Elemente der Körper haben keinen Verſtand; oder von vollkommener Verneinung, wo man einen Grund dazu hat, z. E. Gott iſt keine Materie. Eben dieſe Bewandtniß hat es auch mit den bejahenden Sätzen.

§. 96.

§. 96. In Anſehung des **Verhältniſſes**, iſt nun noch 4) auf den **Grad**, in welchem es in einem Satze bejahet, oder verneinet wird, zu merken. Die Beſtimmung deſſelben heißet die **Modalität** eines Satzes, welcher in ſo ferne eine **Modalpropoſition** genennet werden kann. Die Propoſitionen, welche man in Anſehung ihrer **Weite** oder **Quantität** unterſcheidet, werden mit hieher gerechnet. Die **Weite der Propoſitionen** heißt die Menge der *Individuorum*, welche unter dem Subjekte begriffen ſind. In dieſer Abſicht nun iſt ein Satz entweder ein **univerſaler**, welcher etwas von allen *Individuis* des Subjekts ohne Einſchränkung bejahet, oder verneinet, z. E. alle willkührliche Thaten ſind dem Geſetze unterworfen; oder ein **partikularer**, wenn das Prädikat nur von einigen *Individuis* des Subjekts gilt, z. E. einige Thiere leben nur einen Tag; oder ein **Individualſatz**, welcher von einem beſtimmten *Individuo* redet, z. E. die Sonne hat ihr eigen Licht; oder ein **Satz von unbeſtimmter Weite**, z. E. Kinder reden die Wahrheit.

§. 97. Nun folget 5) der Unterſchied der Sätze in Anſehung ihrer **Zuſammenſetzung**. Dieſe iſt entweder ganz willkührlich, und geſchiehet der Kürze und der Bequemlichkeit wegen, und heißt die **rhetoriſche Zuſammenſetzung**, z. E. das Gold iſt ſchwer, und dichte: oder ſie iſt ſo beſchaffen, daß von mehrern *Concretis* etwas abſtrahiret wird, welches von denſelben *einzeln* genommen, nicht hätte geſchehen können; Dieſes wollen wir die **logikaliſche Zuſammenſetzung** der Propo-

Propoſitionen nennen. Die Sätze ſind aber zuſammengeſetzt, theils in Anſehung des Subjekts, theils in Anſehung des Prädikats; und ſie können es auch folglich in Anſehung beyder zugleich ſeyn.

§. 98. Sind die Sätze in Anſehung des Subjekts zuſammengeſetzt; ſo können die im Subjekte enthaltenen *Concreta*, von welchen zuſammen das Prädikat abſtrahirt werden ſoll, entweder einander coordinirt, oder opponirt, oder ſubordinirt ſeyn, woraus verſchiedene Benennungen der Propoſitionen entſtehen. Wenn die beyden *Concreta* einander coordinirt ſind; ſo ſind die daher entſtehenden Sätze entweder ſolche, in welchen ein abſoluter Begriff abſtrahirt wird, und heißen copulativiſche Sätze, z. E. Leib, und Seele machen den Menſchen aus; oder man abſtrahirt das Verhältniß etlicher Dinge, woraus zuſammengeſetzte relativiſche Sätze entſtehen, z. E. zwey mal zwey iſt viere. Von dieſen letztern ſind die Vergleichungsſätze, und die Identiſchen Sätze beſondere Gattungen. Sind die *Concreta* einander opponirt; ſo entſtehen Sätze mit einer Ausnahme, aus welchen auch ausſchließende Sätze werden können, z. E. Niemand außer Gott iſt allwiſſend, oder Gott allein iſt allwiſſend. Sind ſie endlich einander ſubordinirt: ſo entſtehen wiederholende Sätze, z. E. ein Geſetz, wie ferne es ein Geſetz iſt, iſt von einer Klugheitsregel unterſchieden; ferner erklärende Sätze, z. E. der Menſch iſt in Anſehung der Seele unſterblich; endlich genauer beſtimmende Sätze, z. E. die vernünftigen Seelen behalten auch nach ihrer Trennung vom Leibe

leibe deutliche Begriffe; oder die Kräfte des Menſchen nehmen bey zunehmenden Jahren ab.

§. 99. Wenn die Sätze in Anſehung des Prädikats zuſammen geſetzt ſind, welches geſchiehet, wenn nach dem abſtrahirten Prädikate wiederum von neuen etwas abſtrahirt wird: ſo iſt der neue abſtrahirte Begriff dem Prädikate entweder opponirt, oder ſubordinirt; nach welcher Beſchaffenheit gleichfalls die Sätze unterſchiedene Namen bekommen. Denn, ſind die Begriffe des Prädikats einander opponirt; ſo heißen ſolche Sätze disjunktiviſche Sätze, z. E. eine Linie iſt entweder krumm oder gerade: Sind die Begriffe einander ſubordinirt; ſo behalten die Sätze, in Anſehung des Prädikats, eben die Benennung, welche ſie vorhin, in Anſehung des Subjekts hatten. Hieher gehören folgende Exempel: Die Churfürſten erwehlen den Käyſer als Käyſer; die Wiſſenſchaften verbeſſern die Seele, in Anſehung des Verſtandes; die Menſchen ſind ſich in der erſten Kindheit nicht bewußt. Wenn ſich nun bey einer oder der andern Art der Zuſammenſetzung ein Zuſatz findet, wodurch die Applikation des Satzes auf wenigerley Art möglich wird: ſo heißt ein ſolcher Zuſatz eine Einſchränkung oder Reſtriktion, und der Satz ſelbſt ein reſtringirter Satz.

§. 100. In Anſehung der Gewißheit ſind 6) die Sätze entweder gewiß, oder wahrſcheinlich und zuverläſſig, oder blos möglich; von welcher Beſchaffenheit der Sätze im folgenden ausführlicher zu handeln ſeyn wird. Und 7) ſind die Sätze, in Anſehung

des Ausdruckes entweder ordentlich, wenn derſelbe der Abſtraktion ähnlich iſt; oder kryptiſch und verworfen, wenn er der Abſtraktion nicht ähnlich iſt, z. E. zweymal zwey iſt viere.

§. 101. Endlich ſind 8) die Sätze in Vergleichung mit andern entweder gleichgeltend, deren einer an die Stelle des andern geſetzt werden kann; oder nicht gleichgeltend, da ſie denn einander entweder ſubordiniret, oder opponiret ſind, oder gehen einander gar nichts an. Subordinirte Sätze ſind, deren einer aus dem andern geſchloſſen werden kann: z. E. in dem Satze, alle vernünftige Geſchöpfe ſind zur Tugend verbunden, iſt dieſer mit enthalten, alle Menſchen ſind zur Tugend verbunden. Opponirte Sätze hingegen heißen diejenigen, deren einer den andern aufhebet: und die Oppoſition iſt entweder *contradictoria*, oder *contraria*, wornach ſich auch die Sätze richten, und daher benennet werden. Z. E. die Sätze, dieſe Welt iſt die beſte, und dieſe Welt iſt nicht die beſte, ſind einander contradiktoriſch opponirt: hingegen der Satz, es iſt keine beſte Welt möglich, wäre gegen die erſtern eine *Propoſitio contraria*.

Das ſiebende Kapitel,
Von den erſten Gründen der Schlüſſe.

§. 102.

Ein Schluß iſt diejenige Wirkung des Verſtandes, da wir uns bewußt werden, um eines oder etlicher

etlicher als wahr angenommenen Sätze willen, welche Vörderſätze heißen, auch einen andern Satz, welcher die Conkluſion heißt, für wahr zu halten. Der Grund hiervon lieget nicht in dem Inhalte des Schluſſes, ſondern in der Art der Verknüpfung und Widrigkeit der Begriffe, welche in den Sätzen vorkommen. Es iſt alſo an einem Schluſſe zweyerley zu unterſcheiden: die Sätze ſelbſt und ihr Inhalt, welche die Materie des Schluſſes heißen; und das Verhältniß, welches ſie vermittelſt ihrer Ideen haben, welches die Form des Schluſſes genennet wird. Die Form eines Schluſſes beſteht allezeit in einer Regel, in welcher eben das Verhältniß der Ideen angegeben wird, und welche wir die Schlußregel nennen wollen.

§. 103. Wenn in einem Schluſſe alle Vörderſätze unterſchieden, und gedacht werden; ſo heißt er ein ausführlicher Schluß: wird aber in der Geſchwindigkeit einer übergangen; ſo heißt es ein *Enthymema*. Wenn man eine Reihe Schlüſſe mit einander alſo verbindet, daß immer die Conkluſion verſchwiegen, und zu einem Vörderſatze des folgenden gemacht wird; ſo nennt man es einen Sorites. Wird ein Schluß zum Beweiſe eines Vörderſatzes mit eingeſchoben; ſo heißt er ein *Epichirema*.

§. 104. Nun ſind die erſten Gründe unſerer Schlüſſe aufzuſuchen. Dieſe liegen in dem Weſen unſers Verſtandes, welcher eine Fähigkeit hat, gewiſſe Begriffe zu denken, zu trennen, und zu verbinden; welches ihm hingegen an andern Begriffen unmöglich iſt. Daher entſtehet nun der allerhöchſte

Grund unſerer Schlüſſe, nämlich daß dasjenige, was wir nicht anders als wahr denken können, wahr ſey, und was wir ſchlechterdings gar nicht, oder nicht anders als falſch, denken können, falſch ſey.

§. 105. Die determinirte Beſchaffenheit aber, wie wir etwas denken, beruhet auf unſern Empfindungen. Die äußerliche Empfindung, von welcher urſprünglich alle unſere Gedanken herkommen, ſtellet uns gewiſſe Objekte vor, die wir als exiſtirend und gegenwärtig zu denken gezwungen ſind. Hierbey wird die innerliche Empfindnng wirkſam, und indem wir darauf Acht haben; ſo abſtrahiren wir den allgemeinen Satz, welcher uns als wahr zu denken weſentlich iſt, nämlich, indem wir etwas als exiſtirend, oder möglich denken; ſo iſt es uns ſchlechterdings unmöglich zu denken, daß daſſelbe zu eben der Zeit, und in eben der Abſicht auch nicht ſey, oder nicht möglich ſey. Dieſes heißt der Satz vom Widerſpruche, von welchem zu merken iſt, daß er ein identiſcher und leerer Satz ſey, und nichts mehr ſage, als, was iſt, das iſt; was nicht iſt, das iſt nicht. Daher er auch ſchon Begriffe voraus ſetzet, wenn er appliciret werden ſoll.

§. 106. Nun fraget ſich erſt, wo wir die Begriffe hernehmen, und woher die Begriffe ihre Einrichtung erhalten? Dieſe wird entweder willkührlich gemacht; woraus aber auch nur hypothetiſche Folgerungen flieſſen: oder ſie geſchiehet dem Weſen des Verſtandes

des zu Folge, und wie die Empfindungen die Dinge verbunden, oder getrennet vorſtellen; ſo, daß wir ſie nicht anders, als verbunden, oder getrennet denken können. Auf dieſe Weiſe entſtehen Sätze die nicht identiſch ſind, und die auf keine Weiſe aus dem Satze des Widerſpruchs herfließen: z. E. Eine jede Kraft iſt in einem Subjekte; Alles, deſſen Nichtſeyn ſich denken läſſet, das hat ſeine Urſache, und iſt einmal entſtanden; Alles was entſtehet, entſtehet von einer zureichenden Urſache; Eine jede Subſtanz iſt irgendwo; Alles was iſt, iſt irgend einmal; Zwo Materien können nicht zugleich an einem Orte ſeyn, u. ſ. w.

§. 107. Wenn hier geſagt wird, daß die jetzt erzehlten Sätze ſich nicht bloß aus dem Satze vom Widerſpruche herleiten ließen: ſo iſt damit gar nicht gemeynt, als wenn ſie nicht wahr und gewiß wären; ſondern es fragt ſich nur, wie ſie im Verſtande entſtehen, und ob der Satz vom Widerſpruche auch von der Einrichtung derſelben der Grund ſey: welches aber geleugnet wird. Denn er läßt ſich nur auf ſchon exiſtirende Dinge, die ihre Einrichtung von der Natur haben, appliciren, oder auf ſonſt willkührlich eingerichtete und angenommene Begriffe, aus welchen aber alsdenn auch nur bloß hypothetiſche Folgen gezogen werden können. Wenn ich nun z. E. ſage, die Sonne iſt ein Effekt von einer ſchöpferiſchen Urſache: ſo läßt ſich dieſes aus dem Satze vom Widerſpruche nicht verſtehen. Denn dieſer ſagt mir nur, daß ſie iſt, und daß ich etwas widerſprechendes ſagen wür-

de, wenn ich ſpräche, ſie iſt nicht. Hingegen lehret er mich gar nicht, daß ſie ein Effekt von irgend einer Urſache ſey, oder daß ſie einmal entſtanden ſey. Es iſt auch gar kein Widerſpruch, wenn ich ſage, die Sonne iſt ohne Urſache entſtanden. Denn ich ſage hiermit, ſie ſey in einem gewiſſen Augenblicke noch nicht geweſen, jetzo aber ſey ſie; und rede alſo von unterſchiedenen Zeitpunkten: oder ich meyne, die Sonne ſey, aber ihre Urſache ſey nicht; und rede von unterſchiedenen Dingen. Gleichwohl ſagte ich hiermit etwas ungereimtes, welches eben ſo wohl, als das Widerſprechende falſch und unmöglich iſt. Woher weiß ich aber das, wenn ich es aus dem Satze vom Widerſpruche nicht erkennen kann? Es müſſen alſo, außer dem Satze vom Widerſpruche, noch andere oberſte Grundſätze in unſerm Verſtande liegen, aus welchen ſolches erkannt werden kann.

§. 108. Dieſes ſind die zween Generalſätze, unter welche ſich die zuvor angegebenen Sätze verfaſſen laſſen: Nämlich, daß dasjenige, was ſich nicht in den Gedanken von einander trennen läßt, auch in der That nicht von einander getrennet ſey; und was ſich nicht in den Gedanken in einen Begriff verbinden läßt, auch in der That nicht verbunden ſey; ungeachtet ſich auch aus den Begriffen kein Widerſpruch zeigen läſſet, ſondern nur eine phyſikaliſche Nothwendigkeit, die Sache alſo zu denken, deutlich empfunden wird. Der erſte kann der Satz des Nichtzutrennenden, und der andere der Satz des Nichtzuverbindenden heißen.

§. 109.

§. 109. Aus dieſen beyden nun, und dem Satze vom Widerſpruche erhellet, woher, nach dem allerhöchſten Grundſatze, die Unmöglichkeit etwas zu denken herkömmt: weil nämlich ſonſt entweder ein Widerſpruch entſtehen würde; oder weil es der phyſikaliſchen poſitiven Beſchaffenheit unſerer Begriffe, und Denkungskräfte, entgegen ſeyn würde. Dahero löſet ſich auch der erſte Grund aller unſerer Schlüſſe in dieſe drey Hauptſätze, welche die drey Grundſätze der Vernunft heißen können, auf. 1) Nichts kann zugleich ſeyn, und nicht ſeyn in ganz einerley Abſicht. 2) Was ſich nicht ohne einander denken läßt, das kann auch nicht ohne einander ſeyn. 3) Was ſich nicht mit und neben einander denken läßt, das kann auch nicht mit und neben einander ſeyn.

§. 110. Doch iſt wegen des andern, und dritten Satzes zu merken, daß ſie nur auf endliche Dinge appliciret werden können, und nur von der Denkungsart eingeſchränkter Geiſter gelten. Daher folgende Regeln der Vorſichtigkeit zur Applikation derſelben zu merken ſind: 1) Der Satz vom Widerſpruche gehet allen vor: denn er iſt keiner Ausnahme fähig. 2) Etwas unbegreifliches, deſſen determinirte Beſchaffenheit uns zu denken nicht möglich iſt, kann wegen des Zeugniſſes eines vollkommenern Geiſtes glaubwürdig ſeyn: und die Schuld der Unbegreiflichkeit muß an unſerer Einſchränkung liegen. 3) Wie ferne wir von Sachen nur ſymboliſche Erkenntniß haben; ſo müſſen, im Falle der Verbindlichkeit ſie anzunehmen, die beyden letztern

Grundſätze weichen. 4) Auch haben ſie keine Applikation, wenn die Unbegreiflichkeit eben ſo leichte von unſerer Einſchränkung herkommen kann: doch folget man ihnen, ſo lange keine Colliſion da iſt. Die Colliſionen, welche vorzukommen pflegen, betreffen die Impenetrabilität der Subſtanzen, und die möglichen Abtheilungen und Zuſätze, welche wir zu den Begriffen endlicher Dinge gerne zu machen pflegen.

§. 111. Dieſe drey angegebenen Grundſätze ſollen nur der Grund der Ueberzeugung in unſerm Verſtande ſeyn. Man verwirre ſie alſo nicht mit dem Urſprunge der Gedanken, als dem Grunde ihrer Erzeugung, welcher die Empfindung iſt. Ferner verwirre man ſie auch nicht mit dem Grunde des Beyfalls, oder des Vorwahrhaltens überhaupt, welcher nicht nur im Verſtande, ſondern auch im Willen zu ſuchen iſt.

§. 112. Aus den gedachten drey Grundſätzen entſtehet nun die Ueberzeugung von allen andern wahren Sätzen, indem jene auf dieſe appliciret werden, und wir ſie durch einen Schluß mit einander verknüpft empfinden. Solche Sätze ſind aber entweder materiale, welche von einer gewiſſen Beſchaffenheit der Objekte reden; unter welche die *Axiomata* oder unmittelbaren Sätze gehören, in welchen ſich das Subjekt mit Verneinung des Prädikats gar nicht mehr denken läßt: oder es ſind relativiſche Sätze, welche von den Verhältniſſen ſolcher Begriffe reden, welche mehr als eine Propoſition ausmachen; Dergleichen Sätze

ſind

ſind allezeit eine Schlußregel, nach welchen unſer Verſtand, als nach Geſetzen der Aktionen, wirket. Sowohl die *Axiomata*, als die Schlußregeln werden aus den höchſten Grundſätzen durch Subſumtion erkannt: welche Art zu ſchlüßen hingegen nicht bey allen Schlüſſen von determinirter Materie ſtatt findet.

§. 113. Machen wir nun einen Schluß, durch welchen wir die *Axiomata* und Schlußregeln ſelbſt aus den oberſten Gründen der Schlüſſe ſubſumiren; ſo heißt dieſer ein *Ratiocinium primum* oder *formale*; z. E. Was ſich ſelbſt widerſpricht, iſt unmöglich. Nun widerſpricht es ſich ſelbſt, daß ein Ganzes hervorgebracht, und doch ſeine weſentliche Theile nicht hervorgebracht worden. Folglich iſt es unmöglich, daß ein Ganzes hervorgebracht worden, und doch ſeine Theile nicht. Verbinden wir aber Sätze von determinirter Materie, nach Maaßgebung einer Schlußregel, mit einander; ſo können wir einen ſolchen Schluß *Ratiocinium ſecundum* oder *materiale* nennen; z. E. Gott hat den ganzen Menſchen erſchaffen. Die Seele iſt ein weſentlicher Theil des Menſchen. Folglich hat Gott auch die Seele erſchaffen. Alle Schlüſſe ſind alſo überhaupt nach dieſen zweyerley Arten zu unterſcheiden. Wenn aber nur zum Theil beſtimmte Jdeen in einem Schluſſe vorkommen, und im übrigen die Schlußregel ſelbſt mit appliciret wird; ſo heißt es ein gemiſchter Schluß.

Das achte Kapitel,

Von den verſchiedenen Arten der Schlüſſe.

§. 114.

Die Schlußart überhaupt iſt zweyerley: die demonſtrative, da wir einen ſolchen Zuſammenhang der Sätze mit den erſten Gründen der Schlüſſe erkennen, daß, ſobald wir denſelben einſehen, ſich das Gegentheil der Conkluſion nicht weiter denken läſſet: oder wir erkennen nur einen ſolchen Zuſammenhang, da ſich zwar das Gegentheil der Conkluſion noch denken, nur aber ohne Thorheit nicht annehmen läßt, welches die wahrſcheinliche Schlußart heißt. Dieſe aber iſt von jener nur der Materie, nicht aber der Form nach unterſchieden. Ehe wir die mannigfaltigen Arten der Schlüſſe durchgehen; ſo wollen wir erſt einige der wichtigſten Schlußregeln voraus ſetzen.

§. 115. Alle Schlußregeln fließen entweder aus dem Satze vom Widerſpruche, oder aus ihm, und dem Satze von der zureichenden Urſache zugleich. Hierbey möchte jemand einwenden, wenn alle Schlußregeln, nach welchen alle Schlüſſe und Beweiſe formirt werden, aus dieſen beyden Sätzen allein hergeleitet werden können: ſo werden ſie alſo auch die beyden oberſten Grundſätze der Vernunft ſeyn; und nicht die, welche im vorigen Kapitel angegeben worden. Allein der Satz von der zureichenden Urſache muß erſt aus dem Satze des Nichtzutrennenden ſubſumirt werden, und

und ſtehet alſo unter demſelben. Auf die übrigen §. 106. angegebenen Sätze, nachdem ſie einmal ihre Richtigkeit und Wahrheit aus den beyden Sätzen des Nichtzutrennenden und Nichtzuverbindenden erhalten haben, läßt ſich alsdenn auch der Satz des Widerſpruchs appliciren. Dahero ſcheinet es, als wenn ſie weiter nicht nöthig wären: Da ſie doch nothwendig vorhergehen müſſen, ehe der Satz des Widerſpruchs applicirt werden kann.

§. 116. Die Schlußregeln, welche aus dem Satze des Widerſpruchs fließen, ſind entweder nächſte Folgen daraus, oder ſpecialere Regeln für die Arten der Exiſtentialabſtraktion. Die erſtern, welche als nächſte Folgen aus demſelben fließen, ſind folgende: 1) Kein Satz kann zugleich wahr, und falſch ſeyn. 2) Ein jeder Satz iſt entweder wahr, oder falſch; und deßwegen iſt unter zween *contradictorie* opponirten Sätzen nothwendig einer wahr. 3) Unter zween Sätzen, welche nur in der zufälligen Art zu denken unterſchieden ſind, iſt einer ſo wahr, und ſo falſch, als der andere: welches die Regel der Identität heißen kann. 4) Wenn zwiſchen zwey Dingen, welche als unterſchieden geſetzt werden, nur ein einziger Unterſchiedspunkt möglich iſt; ſo iſt derſelbe Unterſchiedspunkt wahr. Hieraus folget 5) daß man nichts mit Vernunft für wahr halten könne, wenn man nicht einen zureichenden Erkenntnißgrund darzu hat. Dieſe Regel kann man den Satz vom zureichenden Erkenntnißgrunde nennen. 6) Wenn ein Satz die einzige Möglichkeit iſt, wie etliche andere wahre Sätze

ꝫe zugleich neben einander beſtehen können; ſo iſt er ſelbſt wahr.

§. 117. Unter den ſpecialern Regeln für die Arten der Exiſtentialabſtraktion, ſind die Regeln von den Verhältniſſen zwiſchen dem Ganzen und ſeinen Theilen diejenigen, welche bey allen Arten der Subordination brauchbar ſind, und können dahero gar füglich vorangeſchickt werden. Wir merken alſo 7) Wenn das Ganze geſetzt wird, ſo werden alle Theile geſetzet. 8) Wo ein weſentlicher Theil eines gewiſſen Weſens fehlet, daſelbſt iſt auch daſſelbe Weſen nicht. 9) Was in dem Theile iſt, das iſt auch in dem Ganzen: nur daß es von dieſem nicht ſo, wie von jenem prädiciret werden kann. 10) Was allen Theilen zukommt, das kommt auch auf gleiche Weiſe dem Ganzen zu, dafern es nicht ein *Abſtractum Partis ut Partis* iſt.

§. 118. Für die logikaliſche Subordination ſind folgende nähere Regeln zu merken: 11) Das Prädikat einer univerſalen Propoſition gilt auch von alle demjenigen, was aus dem Subjekte ſubſumiret werden kann. Dieſe Regel nennet man die Regel der Subſumtion, oder auch das *Dictum de omni et nullo*, und gehöret für die Schlüſſe der erſten Figur. Hingegen die Schlüſſe der übrigen Figuren werden nach dieſer Regel gemacht: 12) Wenn der Idee *A*, die Idee *B*, und dieſer wiederum eine dritte *C logice* ſubordiniret oder opponiret iſt; ſo iſt auch *C* der Idee *A logice* ſubordiniret oder opponiret, wenigſtens *particulariter*. 13) Was von allen *Individuis* gilt, das gilt auch von der *Specie*,

Specie, und was von allen *Speciebus* gilt, das gilt auch von dem *Genere*: ſo auch im Falle der Verneinung.

§. 119. Von den *Relatis* ſind folgende Regeln zu bemerken: 14) Wenn ein *Relatum* geſetzet wird; ſo muß auch das *Correlatum* in ſo ferne zugegeben werden: Dieſes gilt auch von den Verhältniſſen der Ideen gegen einander. 15) Wenn eine Idee *C* eine andere *B*; und dieſe eine dritte *A* vorausſetzet; ſo ſetzet *C* auch *A* voraus. Bey den Größen und alſo bey der mathematiſchen Abſtraktion brauchet man ſonderlich dieſe Regeln: 16 a) Was das Weſen einer Größe und einer andern Sache ausmachet, das muß ihr auch als das Weſen zugeſchrieben werden. 16 b) Wenn zwey Gröſſen in einerley Proportion vermehret oder vermindert werden; ſo behalten ſie das vorige geometriſche Verhältniß.

§. 120. Die Schlußregeln, welche aus dem Satze vom Widerſpruche, und der zureichenden Urſache zugleich fließen, ſind nun durchzugehen. Der letztere Satz macht ſelbſt eine Schlußregel mit aus, nämlich 17) Alles was entſtehet, hat ſeine zureichende wirkende Urſache. Im übrigen ſind folgende Regeln noch merkwürdig: 18) Alles, was keine Thätigkeit der Freyheit iſt, entſtehet aus ſeinen wirkenden Urſachen unausbleiblich. 19) Aehnliche zureichende Urſachen bringen ähnliche Wirkungen hervor. 20) Ein jeder Effekt iſt ſeiner Urſache proportional. 21) In dem Effekte darf nicht mehr ſeyn, als in der Urſache. Folglich kann 22) aus einem wahren Satze nichts

Falſches

Falſches folgen. 23) Was die Urſache hervor bringet, das iſt auch die Urſache von der Wirkung derſelben, dafern die Wirkung unausbleiblich an ſie verknüpft iſt. Außerdem iſt nur 24) dasjenige, was die Urſache hervorbringet, eine Urſache von der Möglichkeit der Wirkungen, welche davon ferner abhangen.

§. 121. Nun kommen wir auf die mannigfaltigen Arten der Schlüſſe, und ihre beſondern Namen ſelbſt. Ueberhaupt wollen wir ſie eintheilen, in Exiſtentialſchlüſſe, die ſich auf eine exiſtentiale Verknüpfung der Ideen gründen; und in Cauſalſchlüſſe, wo in denſelben eine cauſale Subordination der Ideen ſtatt hat. Zuvörderſt iſt zu erinnern, was man kryptiſche Schlüſſe heißt. Sie heißen aber in ſo ferne ſo, weil die Ordnung der zufälligen Denkungsart der Schlußregel, welche eigentlich zum Grunde lieget, nicht ähnlich iſt. Ein Schluß kann alſo in Anſehung der Ordnung der Propoſitionen, oder dieſer ihrer kryptiſchen Beſchaffenheit wegen, oder in Anſehung beyder Umſtände zugleich kryptiſch ſeyn. In jedwedem Falle muß beſonders erwogen werden, nach welcher Regel er eigentlich im Verſtande gewirket worden.

§. 122. Die merkwürdigſten Schlüſſe, welche beſondere Namen haben, ſind folgende: Die Schlüſſe der Gleichgültigkeit, wenn nach der 3. Regel die Sätze nur in der zufälligen Art zu denken unterſchieden ſind, z. E. der Glaube iſt die Bedingung der Rechtfertigung; folglich wird die Rechtfertigung um des Glaubens, als einer Bedingung, willen ertheilet. Eine

gleiche

gleiche Bewandtniß hat es mit den Schlüſſen der äußerlichen Abſtraktion, da die zufällige Denkungsart nur in einem äußerlichen *Abſtracto* beſtehet, z. E. zur Gelehrſamkeit gehöret Scharfſinnigkeit: folglich muß ein Gelehrter ſcharfſinnig ſeyn.

§. 123. Ein hypothetiſcher Schluß iſt ein ſolcher, da aus zween Sätzen, welche *Antecedens*, und *Conſequens* genennet werden, geſchloſſen wird, daß wenn der erſte wahr iſt, auch der andere wahr ſey; oder wenn der lezte falſch iſt, auch der erſte falſch ſey; z. E. wenn ein gerechter Gott iſt: ſo bleibet das Böſe nicht unbeſtraft. Nun iſt das erſte wahr. Alſo auch das leztere: oder, wenn eine vollkommene Glückſeligkeit des Menſchen ſchon in dieſem Leben Gottes Zweck wäre; ſo müßte die Welt dazu eingerichtet ſeyn. Nun iſt das leztere falſch. Alſo auch das erſte.

§. 124. Wenn nach der 13. Regel geſchloſſen wird; ſo heißt es ein Schluß *per inductionem*. Und ſchließet man nach eben derſelben Verneinungsweiſe; ſo heißt es ein *Dilemma*, oder *Syllogiſmus cornutus*; z. E. wenn Gott in ſeinen Entſchlüßungen veränderlich wäre: ſo hätte er entweder nicht alles von Ewigkeit her gewußt; oder er hätte manches nicht recht überleget; oder er änderte etwas wider die Regeln der Weisheit. Nun iſt alles dreyes ungereimt. Folglich ꝛc. Mit dem *Dilemmate* verwirre man nicht die disjunktiviſchen Schlüſſe, darinnen nicht alle Glieder, ſondern nur eines oder etliche verneinet werden; indem man nämlich nach den erſten Regeln vom Widerſpruche ſchließet. Es giebet in dieſer Art auch *Enthymemata*,

welche

welche einen beſondern Namen haben, und unmittelbare Oppoſitionsſchlüſſe genennet werden, z. E. die Welt iſt endlich, folglich iſt ſie nicht unendlich. Schlüſſe *vi Oppoſitorum* aber ſind diejenigen, wenn man nach der 4. Regel von zwey adäquaten *Oppoſitis* ſchließet, daß in der Verneinung der Differenz des einen, die Differenz des andern beſtehe.

§. 125. Es folgen die Schlüſſe, bey welchen in den Sätzen nur die Stellen des Subjekts und Prädikats verwechſelt werden. Es giebt derſelben zweyerley Arten: die erſten ſind die Schlüſſe der Converſion, wenn man nach der 14. Regel, von dem logikaliſchen Verhältniſſe eines Satzes, auf deſſen Verhältniß, wenn er umgekehret wird, ſchließet. Es geſchiehet die Umkehrung nach folgenden Regeln: Die univerſal verneinenden, die partikular bejahenden, und diejenigen univerſal bejahenden Sätze, darinnen Größen beſtimmet werden, werden *ſimpliciter* umgekehret: hingegen geſchiehet es nur *particulariter* bey allen übrigen univerſal bejahenden Sätzen. Dieſe Converſion, bey welcher nichts als nur die Quantität des Satzes verändert werden kann, heißt die reine Converſion. Wird aber bey der Umkehrung eines Satzes auch die Qualität verändert; ſo nennet man es die Contrapoſition, bey welcher nach der 8. Regel geſchloſſen wird. Ferner, wenn nach der 14. und 15. Regel auf etwas anders, als auf die bloße Umkehrung eines Satzes, geſchloſſen wird; ſo heißen es relativiſche Schlüſſe.

§. 126. Wir kommen nunmehro auf die Subſumtionsſchlüſſe, von welchen gewöhnlichermaßen in allen Logiken gehandelt, ihr wahres Weſen aber gar nicht genugſam unterſuchet wird. Ein Subſumtionsſchluß iſt ein ſolcher, darinnen man nach der 11. Regel, das Prädikat einer univerſalen Propoſition auf etwas, welches aus dem Subjekte ſubſumiret wird, appliciret, und urtheilet, daß es auch von demſelben gelte. Dieſe Art zu ſchließen nennet man den ordentlichen oder kategoriſchen *Syllogiſmum*, oder die erſte ſyllogiſtiſche Figur; z. E. alles wahrhaftig Gute iſt liebenswürdig. Gott iſt wahrhaftig gut. Folglich iſt Gott liebenswürdig.

§. 127. Aus dieſer Erklärung laſſen ſich nun die Eigenſchaften eines *Syllogiſmi a priori* verſtehen. 1) In einem *Syllogiſmo* können nur drey Sätze ſeyn. 2) Es können nicht mehr als drey *Termini* darinnen ſeyn. Ein *Terminus* aber heißt hier ein ganzes Subjekt, oder Prädikat. Der Begriff, aus welchem ſubſumiret wird, heißet *medius terminus*; der Begriff, welcher mit dieſem in der Grundpropoſition als das Prädikat verbunden wird, *terminus maior*; und der ſubſumirte Begriff *terminus minor*. Daraus fließet 3) daß der *medius terminus* vor der Concluſion zweymal vorkomme, aber nicht in derſelben enthalten ſey. Ferner 4) daß der *medius terminus* in der Grundpropoſition das Subjekt, in der Subſumtion aber das Prädikat iſt: welches als das Kennzeichen der erſten Figur angeſehen wird. Man verſtehet auch 5) unmittelbar aus der Schlußregel, daß in einem *Syllogiſmo* nicht

beyde Vörderſätze partikular ſeyn können. 6) Können ſie auch nicht verneinend ſeyn: ſondern es muß 7) der erſte Vörderſatz allezeit allgemein, und der andere allezeit bejahend ſeyn. Wenn aber 8) unter den Vörderſätzen einer partikular, oder verneinend iſt; ſo wird es auch die Conkluſion: oder, wie man es ſonſt ausdrücket, die Conkluſion folget dem ſchwächſten Theile.

§. 128. Wir gehen zu den übrigen ſyllogiſtiſchen Figuren fort, welches eigentlich Schlüſſe nach der 12. Regel ſind, darinnen man ſaget, daß, wenn *A* in einer logikaliſchen Subordination mit *B* ſtehet, *C* aber der Idee *B logice* ſubordinirt, oder opponirt iſt; *C* auch der Idee *A logice* ſubordinirt, oder opponirt ſey, wenigſtens *particulariter*. Die gemeine Beſtimmung dieſer Figuren geſchiehet nach der verſchiedenen Stellung des *Termini medii*, welches zwar ein Kennzeichen derſelben abgeben kann, es wird aber nichts damit erkläret, was es für eigentliche Bewandtniß mit ſelbigen hat. Wegen der zufälligen Verwandelung dieſer Schlüſſe in Schlüſſe der erſten Figur, können ſie auch für kryptiſche Subſumtionsſchlüſſe angeſehen werden. Die Hauptregel aller Reduktion aber iſt dieſe: Man ſuche den *medium terminum*, und mache ihn zum Subjekte einer univerſalen Grundpropoſition, und kehre hernach die Sätze um, oder verwechſele ſie ſo lange, bis ein Subſumtionsſchluß herauskommt.

§. 129. Die andere ſyllogiſtiſche Figur iſt alſo diejenige, da der *medius terminus* zweymal das *Praedicatum* iſt; oder beſſer und vollſtändiger: ſie iſt die

Art

Art, nach vorgedachter 12. Regel zu ſchließen, da man urtheilet, weil *B* dem *A logice* ſubordinirt iſt, *C* aber ein *Oppoſitum* von *B* iſt, ſo ſey es *A* ebenfalls opponiret. Man ſchließet alſo hier, daß ein *Oppoſitum* eines bejaheten Prädikats in einer Propoſition, auch ein *Oppoſitum* des Subjekts ſey, z. E. alles veränderliche (*A*) iſt unvollkommen (*B*). Gott (*C*) iſt nicht unvollkommen. Folglich iſt Gott nicht veränderlich. Die Reduktion dieſer Figur zur erſten geſchiehet am leichteſten, wenn man den erſten Vörderſatz nur allezeit *univerſaliter* umkehret.

§. 130. Die dritte ſyllogiſtiſche Figur iſt, wenn der *medius terminus* zweymal das Subjekt iſt; oder beſſer: wenn nach der 12. Regel erſt gedacht wird, daß *C* ein *Subordinatum*, oder *Oppoſitum* von *B* ſey, alsdenn zu dem Subjekte *B* eine andere ſubordinirte Idee *A* annimmt, und ſchließet, daß *C* von derſelben wenigſtens *particulariter* bejahet oder verneinet werden müſſe; z. E. die Elemente (*B*) denken (*C*) nicht: die Elemente ſind einfache (*A*) Subſtanzen. Folglich manche einfache Subſtanzen denken nicht. Man ſiehet wohl, daß der neue *Terminus* im *minore* nicht aus dem *Subiecto maioris* ſubſumiret, ſondern nur dazu aſſumiret wird. Die Reduktion zur erſten Figur geſchiehet, wenn *Maior* univerſal iſt, dadurch, daß *Minor* umgekehret wird; iſt er aber nicht univerſal, ſo muß *Minor* an die Stelle des *Maioris* geſetzet werden, und beyde übrige Propoſitionen müſſen umgekehret werden.

§. 131. Die vierte ſyllogiſtiſche Figur ſoll darinnen beſtehen, daß der *medius terminus* in der *maiore* das Prädikat, und in der *minore* das Subjekt iſt, und wo der *terminus maior* das Subjekt in der Conkluſion abgiebet: Wo es aber der *terminus minor* iſt; ſo wird daraus die ſo genannte Galeniſche Figur. Eigentlich nun iſt die vierte Figur diejenige Art nach der 12. Regel zu ſchließen, da man zuerſt denket, daß *B* ein ſubordinirt Prädikat von *A* ſey, und hernach ſchließet: weil *C* von dem Begriffe *B* mit einer Allgemeinheit bejahet, oder verneinet werden kann, ſo müſſe es auch von dem Begriffe *A* mit eben der Quantität bejahet, oder verneinet werden, mit welcher *B* von *A* prädiciret wurde, z. E. Gott (*A*) iſt unendlich (*B*). Das unendliche hat alle mögliche Vollkommenheiten (*C*). Folglich hat Gott alle mögliche Vollkommenheiten. Die Reduktion geſchiehet durch die bloße Verwechſelung der Vörderſätze.

§. 132. Dieſen Arten der Exiſtentialſchlüſſe ſind noch beyzufügen die **Vergleichungsſchlüſſe**, in welchen man nach der 16. a) und 20. Regel alſo ſchließet, daß man von der Größe einer Sache, die Größe desjenigen was ihr Weſen ausmachet, oder die Größe ihrer zureichenden Urſache zum Erkenntnißgrunde angiebet, und von der Größe deſſelben auf die Größe der Sache ſelbſt ſchließet: z. E. das Weſen der Tugend beſtehet in der Uebereinſtimmung des moraliſchen Zuſtandes eines vernünftigen Geſchöpfes mit dem Geſetze: Daher je gröſſer dieſe iſt, deſto gröſſer iſt auch jene: und ſo auch umgekehret. Sie ſind entweder einfache, oder zuſammenge-

mengeſetzte. Endlich ſind noch die arithmetiſchen, und algebraiſchen Schlüſſe hieher zu rechnen.

§. 133. Wir gehen nun zu der wichtigen Abtheilung der Cauſalſchlüſſe fort. Wenn man nach den Regeln, welche von Urſachen und Wirkungen handeln, auf eine Verbindung zwiſchen einer Urſache und ihrem Effekte ſchließt, ſo heißt es ein Cauſalſchluß. Die oberſten Gründe aller Cauſalſchlüſſe ſind der Satz von der zureichenden Urſache, und der Satz vom Widerſpruche, wie ferne er auf Urſachen und Wirkungen applicirt wird. Die Cauſalſchlüſſe ſind einzutheilen in vollkommene, wenn der Effekt aus ſeiner Urſache durch lauter unmittelbare Sätze verſtanden wird; und unvollkommene, wo dieſes nicht ſtatt hat, und man doch auf eine Verbindung zwiſchen Urſachen und Wirkungen ſchließet.

§. 134. Die vollkommenen Cauſalſchlüſſe ſind wiederum entweder Cauſalſchlüſſe der vollkommenen Möglichkeit, wenn die Wirkung von freywirkenden Urſachen abhanget, bey denen man nur zureichende Bewegungsgründe, und Gründe der Möglichkeit ſuchen darf, und im übrigen der Effekt durch die freywirkende Urſache ſelbſt determiniret wird; welche Art der Cauſalſchlüſſe in Abſicht auf die Moral von ſehr groſſem Nutzen iſt: oder Cauſalſchlüſſe aus determinirenden Urſachen, wo ſolche Urſachen zum Grunde liegen, welche zureichend, und zu ihrer Cauſalität völlig determiniret ſind, und woraus man den Effekt als unausbleiblich verſtehen kann. Wenn man unter der Bedingung, *caeteris paribus*, ſchließet, nämlich

daß der Effekt erfolgen müſſe, wenn die geſetzten Urſachen vorhanden ſind, ſo heißen ſie hypothetiſche Cauſalſchlüſſe; ſchließet man aber auf den Effekt, weil die geſetzten Urſachen vorhanden ſind, ſo nennet man ſie abſolute.

§. 135. Die vollkommenen Cauſalſchlüſſe werden ferner in einfache, und zuſammengeſetzte eingetheilt. Ein einfacher Cauſalſchluß iſt, wenn man aus einem einzigen vorgeſtellten *actu cauſandi* einer Subſtanz deſſen Folgen abſtrahirt. Z. E. In einer zuſammengedrückten elaſtiſchen Subſtanz iſt eine Bemühung ſich auszudehnen, welche aber jetzo verhindert wird. Folglich, wenn die Hinderniß weggenommen wird, ſo dehnet ſie ſich wirklich aus. Ein zuſammengeſetzter Cauſalſchluß iſt, wenn man aus der Natur etlicher Urſachen zuſammen genommen einen Effekt erkläret. Die weſentlichen Stücke deſſelben ſind: 1) daß man von dem zuerklärenden Effekte einen deutlichen Begriff zum Grunde lege: 2) daß man ſich die Urſachen nebſt ihrer Wirkſamkeit vorſtelle; und 3) die Natur des Objekts wohl erkläre. Hierauf ſind 4) die nächſten Folgen einer jedweden durch *Axiomata* herzuleiten. Und endlich 5) muß von dieſen zuſammen der zuerklärende Effekt als eine unmittelbare Folge abſtrahirt werden können. Dergleichen zuſammengeſetzte Cauſalſchlüſſe ſind gemeiniglich ſehr weitläuftig, und daher wollen ſie mit vieler Aufmerkſamkeit und vielem Fleiße gemacht ſeyn. Weil aber in unſerer Erkenntniß das meiſte darauf ankommt, daß wir Urſachen gründlich und deutlich erklären können: ſo muß man

die Schwierigkeiten dieſer Schlüſſe nicht abſchrecken laſſen. Noch weiter werden die vollkommenen Cauſalſchlüſſe eingetheilt in bejahende, wenn ein gewiſſer Effekt aus gewiſſen Urſachen verſtändlich herausgebracht wird; und in verneinende, wo dieſes nicht geſchieht. Endlich ſchließet man auch in den Cauſalſchlüſſen entweder bloß aus thätig wirkenden Urſachen; oder bloß aus Exiſtentialgründen; oder aus beyden zugleich. Unter denen, welche aus bloßen Exiſtentialgründen ſchließen, ſind vornehmlich die mathematiſchen Cauſalſchlüſſe zu merken.

§. 136. Die unvollkommenen Cauſalſchlüſſe ſind entweder bejahend, da man von dem Effekte überhaupt auf die Exiſtenz einer Urſache dazu; oder auf etwas, welches zur Möglichkeit eines Effektes gehöret, ſchließet; oder man ſchließet, daß, wo eben die zureichende Urſache wiederum vorkommen wird, auch eben die Wirkung folgen müſſe: oder ſie ſind verneinend, wenn man, von der Unähnlichkeit der zureichenden Urſachen auf die Unähnlichkeit der Wirkungen, und umgekehret; oder von der Widrigkeit der Urſachen auf die Widrigkeit ihrer adäquaten Wirkungen, ſchließet.

§. 137. Zu den Cauſalſchlüſſen ſetzen wir endlich noch die praktiſchen Schlüſſe, in welchen man urtheilet, ob ein angegebenes Mittel ein ſolches Mittel, wie man ſuchet, in der That ſey. Man ſchließet aber darinnen nicht nach beſondern Regeln; ſondern ſie ſind nichts anders, als Subſumtionen aus der Natur eines Mittels überhaupt, welche eben zu dem Ende ge-

nau zu unterſuchen iſt. Man unterſcheide alſo ein wahres, und gutes Mittel; denn ein wahres Mittel iſt nicht allezeit ein gutes: ferner ein *medium cauſativum*, und *medium ordinis*. Das erſtere muß folgende Eigenſchaften haben: Es ſoll eine Kraft haben den Zweck hervorzubringen; es muß in des Agirenden Gewalt ſeyn; und dieſer muß es gehörig abzurichten wiſſen. Dieſe Schlüſſe ſind um ſoviel nöthiger, hier bemerket zu werden, je mehr ſie im gemeinen Leben vorkommen, und man demjenigen, der damit nicht zu rechte kommen kann, das *Judicium practicum* abzuſprechen pfleget.

Das neunte Kapitel, Von dem Wahrſcheinlichen.

§. 138.

Wenn ſich unter zween oder mehrern Sätzen der widerſprechende Gegenſatz, oder alle übrige widrige Sätze bis auf einen, gar nicht denken laſſen; ſo wird derſelbe Satz als wahr erkannt, und dieſer Erkenntnißweg heißet der Weg der Demonſtration. Wir halten aber bisweilen einen Satz für eher wahr, oder falſch, oder auch wohl für völlig gewiß, ungeachtet ſich ſein Gegentheil noch denken läßt; und dieſer Erkenntnißweg heißt der Weg der Wahrſcheinlichkeit. Die Wahrſcheinlichkeit iſt alſo diejenige Beſchaffenheit eines Satzes, vermöge deſſen man ihn für wahr zu halten geneigt iſt, ungeachtet ſich auch das Gegentheil denken läßt.

§. 139. Auf dem Wege der Wahrſcheinlichkeit wird dreyerley erkannt: entweder daß etwas leichter möglich, als das Gegentheil, ſey, welches man eine bloße Muthmaßung, oder das Wahrſcheinliche in engerer Bedeutung, nennet; oder daß etwas in ſolchem Grade für wahr anzunehmen ſey, daß man ohne Bedenken darnach agiren könne, welches zuverläſſig oder glaubwürdig genennet wird; oder daß etwas für ſchlechterdings und unwiderſprechlich gewiß zu halten ſey, welches man die moraliſche Gewißheit nennet. Die Gründe von allem dieſem liegen theils im Verſtande, nämlich in der Beſchaffenheit der Sätze, theils in dem Zuſammenhange, welchen die Sachen mit gewiſſen Zwecken der Klugheit, oder Gerechtigkeit, haben. Es müſſen alſo jedwede beſonders unterſucht werden.

§. 140. Bey den Gründen des Wahrſcheinlichen, welche bloß im Verſtande liegen, haben wir zuvörderſt nach der Materie oder dem Stoffe des Wahrſcheinlichen zu fragen. Dieſen machen die zweifelnden oder logikaliſchen Möglichkeiten aus. Eine logikaliſche Möglichkeit heißt ein ſolcher Satz, welchen man gleich wenigen Grund hat für wahr, oder für unmöglich zu halten, z. E. daß in dem Monde Einwohner ſind. Sie iſt entweder eine vollkommene, wenn man die Art und Weiſe, wodurch das Prädikat dem Subjekte zukommen kann, einſiehet; oder eine unvollkommene, wenn man dieſelbe nicht einſiehet, aber doch keinen Widerſpruch zwiſchen ihnen, oder ſonſt eine Unmöglichkeit ſie in Gedanken zu trennen, oder zu verbinden, empfindet. Der

wahren logikaliſchen Möglichkeit wird die bloß anſcheinende Möglichkeit, da es einem nur vorkommt, als wenn der Satz nicht demonſtrativ widerlegt werden könnte, entgegen geſetzt; dergleichen z. E. der Satz iſt: Vielleicht iſt das menſchliche Geſchlecht von Ewigkeit her. Man verwirre ſie auch nicht mit der metaphyſiſchen Möglichkeit, vermöge welcher ein Ding nur gedacht wird, aber noch nicht exiſtiret.

§. 141. Aus logikaliſchen Möglichkeiten werden nun dadurch wahrſcheinliche Sätze, wenn bey denſelben weniger ohne Grund und Beweiß angenommen wird, als bey dem contradiktoriſch opponirten Sätzen. Daher die Wahrſcheinlichkeit nach ihrem Grundweſen diejenige Beſchaffenheit eines Satzes oder einer logikaliſchen Möglichkeit iſt, vermöge welcher bey Setzung deſſelben weniger ohne Demonſtration angenommen wird, als bey Setzung des contradiktoriſchen Gegenſatzes deſſelben. Alle Wahrſcheinlichkeit beruhet alſo auf der 2. und 5. Schlußregel, woraus die höchſte Grundregel aller Wahrſcheinlichkeit herfließt: Nämlich in oder mit welchem Satze weniger ohne Demonſtration angenommen wird, als mit deſſen contradiktoriſchem Gegenſatze, derſelbe iſt wahrſcheinlich. Die Schlüſſe durch welche die Wahrſcheinlichkeit eines Satzes erkannt wird, ſind dahero folgende: man ſubſumiret die Unwahrſcheinlichkeit des Gegenſatzes aus ſchon erwieſenen Kennzeichen der Unwahrſcheinlichkeit; und ſo auch die Wahrſcheinlichkeit eines Satzes: oder man leget einen disjunktiviſchen Schluß zum Grunde, in welchem man alle Glieder

bis auf eines hinwegſchaffet. Endlich kommt man im Beweiſen auf *Syllogismos*, die man in dieſer Art *ratiocinia topica* nennet.

§. 142. Die *Data*, aus welchen die Wahrſcheinlichkeit eines Satzes erwieſen wird, ſind entweder ſelbſt nur wahrſcheinlich; oder ſolche, welche durch den Weg der Demonſtration erkannt werden. Daher wird die Wahrſcheinlichkeit eingetheilet, und heißt im erſten Falle die mittelbare, und im andern die unmittelbare. In Abſicht auf die Urſachen, warum uns eine Sache wahrſcheinlich vorkommt, iſt ferner die Wahrſcheinlichkeit entweder ſubjektiviſch, bey der es auf die Umſtände des denkenden Verſtandes ankommt; oder objektiviſch, da die Urſache in der Natur der Sachen, und in dem Weſen der Vernunft ſelbſt lieget. Dieſe beyden Arten der Wahrſcheinlichkeit ſind wohl zu unterſcheiden. In Anſehung der Deutlichkeit iſt die Wahrſcheinlichkeit in die gemeine, und gelehrte einzutheilen. Wobey zu merken iſt, daß zur Einſicht der Wahrſcheinlichkeit mehr Aufmerkſamkeit, und Scharfſinnigkeit, als zur Beurtheilung einer Demonſtration gehöret. Diejenigen, die den Ruhm großer Geiſter verdienet, haben ihn nicht durch demonſtriren erworben.

§. 143. Weil es ſich aus der Zergliederung und Zahl der Umſtände nicht ausmachen läßt, bey welchen Sätzen mehr oder weniger ohne Grund angenommen wird: ſo müſſen nun logikaliſche Kennzeichen beſtimmet werden, aus welchen überhaupt geurtheilet werden kann, bey welcher Art von Sätzen weniger

ger ohne Grund angenommen wird. Sie können am bequemſten unter ſechs Titel gebracht werden, welche als ſo viel Quellen der Wahrſcheinlichkeit, die alle aus dem höchſten Grunde derſelben entſpringen, anzuſehen ſind.

§. 144. Die erſte Quelle der Wahrſcheinlichkeit iſt die Betrachtung der vielfachern Möglichkeit, welche den Satz in ſich hält: 1) Was auf mehrerley Art möglich iſt, iſt wahrſcheinlicher, als was auf wenigerley Art möglich iſt: z. E. wenn etwas ausgeſpielt wird, ſo iſt es von jedwedem wahrſcheinlicher, daß er verlieren, als daß er gewinnen werde. Hieraus folget 2) daß irgend eine mögliche geſetzte Exiſtenz um ſo viel weniger zu vermuthen iſt, je größer die Anzahl der Möglichkeiten iſt, unter denen ſie ſich befindet. Man merke aber wohl, daß die vielfachere Möglichkeit nur bey ſonſt gleichen Umſtänden wahrſcheinlich werde, nicht aber wenn neue Gründe hinzukommen.

§. 145. Die andere Quelle kann die Betrachtung des ungefähren Zuſammentreffens mehrerer Möglichkeiten heißen, wohin folgende Regel gehöret: 3) Je mehr ſolcher Möglichkeiten, welche von ungefähr mit einer Uebereinſtimmung zuſammen treffen müſſen, bey einem Satze angenommen werden, deſto mehr wird darinnen ohne Beweiß angenommen, und deſto unwahrſcheinlicher wird er. Ungefähr heißt hier, ohne eine auf dieſen Effekt abgerichtete Urſache. Je mehr nun z. E. bey Entſtehung der epikuriſchen Welt von ungefähr mit einer Uebereinſtimmung hat zuſammen treffen müſſen; deſto unwahrſcheinlicher

cher iſt ſie. Hingegen fällt dieſes hinweg, wenn man die Uebereinſtimmung aus einer verſtändigen Urſache herleitet.

§. 146. Die dritte Quelle der Wahrſcheinlichkeit kann man die **Betrachtung der mehr realen Möglichkeit** nennen. Die **Realität** der Möglichkeit eines Dinges iſt, wenn zureichende Urſachen darzu vorhanden ſind. Hier kommt es auf dieſe Regel an: 4) Die realere Möglichkeit wird wahrſcheinlich, wenn ihr Gegenſatz eine weniger reale Möglichkeit iſt: aus welcher folgende ſpecialere Regeln hergeleitet werden: 5) daß die deutlichere Möglichkeit, und die, wovon man ſchon Exempel weiß, realer iſt, als wo ſolches nicht ſtatt findet. Z. E. wenn man in der Phyſik etwas mechaniſch erklären kann: ſo iſt es ſchon deßwegen wahrſcheinlicher, als dasjenige, was man aus geiſtigen oder andern Kräften erkläret, deren Art zu wirken man nicht weiß. 6) Je mehr man von den erforderten Theilen, Urſachen und Umſtänden ſchon weiß, deſto realer wird die Möglichkeit. 7) Eine einzige Möglichkeit wird in ſo ferne wahrſcheinlich, wie ferne ſich nicht mehrere ausdenken laſſen. Man erinnere ſich aber auch in gewiſſen unbegreiflichen Fällen ſeiner Einſchränkung, die uns nicht alles wiſſen läßt.

§. 147. Die vierte Quelle iſt die **Erwartung ähnlicher Fälle, oder die Analogie.** Die hieher gehörige Hauptregel iſt dieſe: 8) Was bisher an allen Exempeln eingetroffen, iſt auch künftig an allen zu vermuthen, daferne es nur wahrſcheinlicherweiſe in dem gemeinſchaftlichen Weſen, oder in beſtändigen äußerlichen

lichen Urſachen ſeinen Grund hat. 9) Die Erwartung ähnlicher Fälle iſt wahrſcheinlich, ſo lange man nicht einen ausdrücklichen Grund angeben kann, warum es in den übrigen Fällen anders ſeyn werde. Daher auch flieſzet, 10) daß, was bisher meiſtentheils eingetroffen iſt, auch in jedem einzeln Exempel zu vermuthen ſey. Man kann auch umgekehret ſagen, 11) daß, was man nur an einem Exempel wahrgenommen, auch den übrigen ähnlichen Fällen zukommen werde.

§. 148. Die fünfte Quelle beſtehet in der Betrachtung des Streites mit ſchon bekannten Urſachen, und Eigenſchaften. Man richtet ſich hierbey nach dieſer Regel: 12) Dasjenige iſt unwahrſcheinlich, was ſchon vorhandenen zureichenden Urſachen widerſtreitet. Z. E. ſo iſt es wahrſcheinlich, daß es ein Geiziger übel nehmen werde, wenn man ihm einen Dienſt zumuthet, der ihm Geld koſtet.

§. 149. Endlich die ſechſte Quelle der Wahrſcheinlichkeit, iſt die Uebereinſtimmung mit den *Phaenomenis* oder Umſtänden. Ein *Phaenomenon* heißt hier etwas, das ſchon anderswoher demonſtrativ, oder wahrſcheinlich bekannt iſt, und mit demjenigen, was man in einem Satze als möglich annimmt, einen möglichen Cauſalzuſammenhang hat. Es kann daher eine mögliche Urſache, Wirkung, ein möglicher Zweck, ein mögliches Mittel, oder ein mögliches Zeichen von einer Sache ſeyn. Derjenige Satz aber, welchen man als eine logikaliſche Möglichkeit annimmt, und ihn durch die Uebereinſtimmung mit den *Phaenomenis* wahrſcheinlich machen will, heißt die *Hypotheſis*. Die

Regel

Regel, auf welche man ſich hierbey gründet, iſt dieſe: 13) Wenn ein möglicher Satz mit ſchon bekannten *Phaenomenis* beſſer, als ſein Gegenſatz, übereinſtimmet; ſo wird derſelbe dadurch wahrſcheinlich.

§. 150. Die *Phaenomena* ſind von zweyerley Art. Einige ſtimmen nur mit der *Hypotheſi* möglicherweiſe überein, dieſe können bloße *Phaenomena* oder Umſtände heißen. Andere ſtimmen auch unter einander ſelbſt überein, und heißen daher harmoniſche *Phaenomena* oder Umſtände. Dieſer Unterſchied bringet dieſe Regel mit ſich: 14) Zwey harmoniſche Umſtände können eine größere Wahrſcheinlichkeit machen, als eine ganze Menge ſimpler Umſtände. Wegen Zehlung der *Phaenomenorum* iſt daher folgende Regel zu merken: 15) Daß man ſo viel *Phaenomena* zehlen müſſe, wieviel mal ſich aus dem, was zum Beweiſe angegeben wird, ein beſonderer Schluß auf die reale Möglichkeit der *Hypotheſis* machen läßt. Weil daher ein *Phaenomenon* ſich in etliche Umſtände zergliedern laſſen kann; ſo ſind aus dem Grunde die *Phaenomena* in einfache, und zuſammengeſetzte einzutheilen. Hingegen iſt 16) bey Zehlung der harmoniſchen *Phaenomenorum* nicht jedes für eins zu rechnen, ſondern man muß die Zahl ſelbſt 1, 2, 3, 4 ꝛc. zuſammen addiren.

§. 151. Bey Zehlung der *Phaenomenorum* iſt auch zuzuſehen, ob ſie alle von gleicher Stärke ſind, oder ob ſie eine Schwäche an ſich haben. Ein *Phaenomenon* hat die gehörige Stärke in ſeiner Art, wenn ſich daraus auf die Möglichkeit der *Hypotheſis*, wegen eines

eines möglichen Cauſalzuſammenhanges, ein richtiger Schluß machen läßt. Dahero ſind dreyerley Schwächen möglich: 1) Wenn das *Phaenomenon*, ſeiner Materie nach, ungewiß iſt: 2) Wenn der mögliche Zuſammenhang zwiſchen der *Hypotheſi* und dem *Phaenomeno* nicht gewiß iſt: 3) Wenn dieſes mit einer andern *Hypotheſi*, welche man angeben kann, eben ſo wohl zuſammen hänget. Ein ungeſchwächtes *Phaenomenon* iſt deßwegen ein ſolches, welches ſelbſt als gewiß geſetzt werden kann, und mit der *Hypotheſi*, nicht aber auch mit einer andern, eben ſo wohl zuſammenhänget.

§. 152. Bisweilen ſtreiten die Umſtände mit der *Hypotheſi* ſolchergeſtalt, daß ſie ſich mit derſelben gar nicht vergleichen laſſen, und folglich die *Hypotheſis* ganz und gar wegfällt: bisweilen iſt aber dieſes zweifelhaft, und man ſiehet nur noch nicht ein, wie der Umſtand mit der *Hypotheſi* zu vergleichen ſey, in dieſem Falle heißt er eine Schwierigkeit. Wenn man nun um demſelben abzuhelfen, zu der Haupt-Hypotheſe einen Zuſatz machet, ohne welchen ſie auch vor ſich ſeyn könnte; ſo heißt derſelbe eine *Hypotheſis ſubſidiaria*. Dergleichen *Hypotheſes* ſind zweyerley, entweder ſie ſind innerliche Determinationen von der Art und Weiſe, wie dasjenige, was in der *Hypotheſi* geſetzet wird, exiſtiren kann: oder ſie ſind ganz fremde Zuſätze, welche zur Möglichkeit der Haupt-Hypotheſe nicht ſo nothwendig ſind, daß, wenn ſie geleugnet werden, auch jene geändert werden müſſe. Woraus nun zu ſehen, daß durch eine *Hypotheſis ſubſidiaria* die

Haupt-

Haupt-Hypotheſe eine mehr zuſammengeſetzte, und daher ſchwerere Möglichkeit werde.

§. 153. Die bisher erklärten Kennzeichen des Wahrſcheinlichen werden entweder auf Individualſätze appliciret; oder auf allgemeine wahrſcheinliche Sätze, aus welchen ſich andere ſubſumiren laſſen, welche letztern **Präſumtionen** genennet werden. Die Wahrſcheinlichkeit wird dahero eingetheilet, und heißt eine **Präſumtionswahrſcheinlichkeit**, wenn ſie ſich auf einen ſolchen allgemeinen Satz gründet; gründet ſie ſich aber nur auf die Uebereinſtimmung mit den *Phaenomenis*; ſo heißt ſie eine **ſimple Uebereinſtimmungswahrſcheinlichkeit**: Beyde Arten können zuſammen kommen, und alsdenn kann ſie eine gemiſchte heißen. Ferner fließen die **Präſumtionen** entweder zunächſt aus den Quellen der Wahrſcheinlichkeit, und beſtimmen das Wahrſcheinliche, oder Unwahrſcheinliche nur überhaupt, dieſe können **logikaliſche Präſumtionen** heißen; oder ſie gehen auf *ſpeciale* Materien, und nehmen ihre Beweißkraft aus jenen, welche die **ſpecialern Präſumtionen** heißen mögen.

§. 154. Aus der erſten Quelle des Wahrſcheinlichen fließet die **Präſumtion der vielfachern Möglichkeit, oder der Seltenheit**: nämlich man präſumiret dasjenige, welches auf mancherley Art möglich iſt; dasjenige aber, wozu die Urſachen nur ſelten vorhanden ſind, wird nicht präſumiret: z. E. man präſumiret nicht, daß jemand durch Lotterien werde

reich werden; oder daß ein Gewitter das Haus anzünden werde.

§. 155. Aus der andern Quelle fließt die Präſumtion eines wunderbaren Ungefähr: nämlich dasjenige wird nicht präſumiret, wobey viele Möglichkeiten von ungefähr zuſammen getroffen ſeyn müßten. Z. E. man präſumiret nicht, daß jemand künftige Begebenheiten von ungefähr voraus ſage, ſo daß ſie mit einer wunderbaren Uebereinſtimmung einträfen.

§. 156. Aus der dritten Quelle entſtehet die Präſumtion der realern Möglichkeit, und inſonderheit die Präſumtion der zureichenden Urſache: nämlich, die realere Möglichkeit wird präſumiret; und wenn man zu einer Wirkung zureichende Urſachen weiß, und keine Hinderniſſe ſiehet, ſo wird präſumiret, daß ſie erfolgen werde. Im Gegentheil aber finden die Präſumtion der nicht erſcheinenden Urſache, und die Präſumtion der ermangelnden Kraft in einer angegebenen Urſache, ſtatt: Nämlich, dasjenige wird nicht präſumirt, wozu wir in bekannten Sachen keine Urſache ſehen: und dasjenige wird auch nicht präſumirt, wozu man in einer angegebenen Urſache, deren Natur wir kennen, keine Kraft ſiehet. Z. E. es iſt unwahrſcheinlich, daß die Elemente Empfindungen haben: es iſt auch unwahrſcheinlich, daß unſere Seele eine natürliche Fähigkeit zu weiſſagen habe, weil man in ihr keine Kraft dazu ſiehet.

§. 157. Aus der vierteu Quelle entſtehet die Prä-

Präſumtion der Analogie, daß man dasjenige präſumiret, was bisher beſtändig, oder mehrentheils eingetroffen iſt. Ferner die **Präſumtion des ungewöhnlichen**, vermöge welcher dasjenige nicht präſumiret wird, wovon man bisher noch keine Exempel gehabt. Z. E. es iſt unwahrſcheinlich, daß es Menſchen in der Welt giebt, die nur ein Auge, wie Polyphemus, an der Stirne haben. Aus der fünften Quelle ſetzen wir noch hinzu die **Präſumtion des Widerſinniſchen oder Unnatürlichen**, da dasjenige nicht erwartet wird, was ſchon vorhanden und zureichenden Urſachen zuwider iſt. Z. E. man präſumirt nicht, daß ein betrügeriſcher Menſch bey einer aufgetragenen Commiſſion ehrlich handeln werde.

§. 158. Wenn die bisher erzehlten Präſumtionen auf gewiſſe Perſonen, wiefern man ſie, als agirende Urſachen betrachtet, appliciret werden; ſo entſtehet daraus die **Präſumtion der Autorität oder des guten Vertrauens**, und deren Gegentheil, die **Präſumtion des Mistrauens**. Nach dergleichen Präſumtionen vertrauet ſich ein Kranker einem geſchickten Arzte, und keinem Quackſalber, an. Beyde ſind aber nicht mit den Vorurtheilen dieſes Namens zu verwirren.

§. 159. Appliciret man ferner die logikaliſchen Präſumtionen auf allerhand Materien, ſo entſpringen daraus unzählige ſpecialere Präſumtionen, welche beſondere **Arten der Wahrſcheinlichkeit** ausmachen. Z. E. die Präſumtionen, nach welchen man von Urſachen auf Wirkungen, und umgekehrt ſchließet, ma-

chen die phyſikaliſche Wahrſcheinlichkeit aus. Der Inbegriff derjenigen Präſumtionen aber, nach denen man von den Zwecken auf die Mittel, oder von dem Thun und Laſſen auf die Endzwecke, ſchließet, kann die politiſche oder moraliſche Wahrſcheinlichkeit heißen. Ferner, wenn man von dem Zuſammenhange zwiſchen Zeichen oder Worten, und den Sachen urtheilet; ſo entſtehet die hermenevtiſche Wahrſcheinlichkeit: Und endlich die hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit, wenn man nach der Exiſtenz gewiſſer Sachen fraget, und ſie nach den Zeugniſſen anderer beurtheilet.

§. 160. Aus dem bisherigen läßt ſich nun ein merkwürdiger Unterſchied der Sätze deutlich einſehen. Nämlich wir ſchreiben manchen Sätzen eine innerliche Unwahrſcheinlichkeit zu, wenn darinnen viele trennbare Umſtände, oder etwas, das mit einer Präſumtion ſtreitet, enthalten ſind: oder man nennet ſie bloße Möglichkeiten, wenn ſie eben ſo leichte wahr, als falſch ſeyn können: oder leichte Möglichkeiten, wenn man keine innerliche Unwahrſcheinlichkeit, ſondern ſo gar eins und das andere von den Urſachen der aſſerirten Sache einſiehet: findet dieſes in hohem Grade ſtatt, ſo nennet man es eine innerliche Wahrſcheinlichkeit.

§. 161. Zur Entſcheidung, welche unter zwo wahrſcheinlichen Meynungen den Vorzug habe, ſind folgende Regeln zu merken: 1) Keine Präſumtion gilt weiter, als ihr Beweisgrund. 2) Die Präſumtion der Seltenheit iſt ſchwächer, als jedwede andere.

3) Die

3) Die Präſumtion der nicht erſcheinenden Urſache iſt ſchwächer, als die Präſumtion der nicht erſcheinenden Kraft in einer geſetzten Urſache. 4) In einer phyſikaliſchen Urſache hat die Präſumtion der nicht erſcheinenden Kraft mehr zu ſagen, als in einer mechaniſchen. Bey Entſcheidung der übrigen Arten der Präſumtionen, wenn ſie ſich collidiren, kömmt es auf die innerliche Empfindung an, welcher für der andern der Vorzug zu geben ſey, und daß man die beyderſeitigen Beweiſe erwäge, wo am wenigſten ohne Grund angenommen wird.

§. 162. Nunmehro läßt ſich verſtehen, wie auf dem Erkenntnißwege der Wahrſcheinlichkeit auch eine völlige Gewißheit entſtehen könne, ſonderlich bey ſolchen Dingen, welche in ihrer Art keine andern, als wahrſcheinliche Beweiſe leiden, und welche doch gleichwohl ſehr ſtarke, oder ſehr viele Gründe vor ſich haben: ingleichen bey denjenigen Dingen, welche ſo beſchaffen ſind, daß ſich bey fortgeſetzter Unterſuchung noch immer mehr Gründe der Wahrſcheinlichkeit finden laſſen müßten. Man unterſcheide alſo einen Satz, der durch den Erkenntnißweg der Wahrſcheinlichkeit erkannt wird, und bloß wahrſcheinliche Sätze, wohl von einander. Die Urſachen, warum öfters vermeinte Wahrſcheinlichkeiten, mit den wahren verwirret werden, laſſen ſich nun auch gar leichte beſtimmen; weil man nämlich die Regeln der Wahrſcheinlichkeit überhaupt aus der Acht läßt, und die ſubjektiviſche, und objektiviſche Wahrſcheinlichkeit nicht unterſcheidet.

§. 163. Endlich ſind nun noch diejenigen Gründe der Wahrſcheinlichkeit anzugeben, welche in dem Zuſammenhange mit gewiſſen Endzwecken beſtehen. Daß überhaupt der Weg der Wahrſcheinlichkeit mit in der menſchlichen Erkenntniß enthalten ſeyn müſſe, erhellet aus folgenden Gründen der Nothwendigkeit. Erſtlich weil es freye Thaten giebt, welche, wenn ſie frey heißen ſollen, nicht aus determinirten Gründen, ſondern auf dem Wege der Wahrſcheinlichkeit, erkannt werden müſſen. Ferner weil wir in unſerer Erkenntniß vielfältig die Empfindungen anderer Leute zu Hülfe nehmen, und uns auf ihre Nachrichten verlaſſen müſſen. Und endlich weil einerley Urſache mehrerley Wirkungen haben kann, und umgekehrt.

§. 164. Die Stärke der Wahrſcheinlichkeit ſelbſt, welche ſie durch den Zuſammenhang mit Endzwecken bekommt, beruhet entweder auf einer Verbindlichkeit der Klugheit, oder auf einer geſetzlichen Verbindlichkeit. Die Verbindlichkeit der Klugheit entſpringet aus der Betrachtung, daß die wahrſcheinliche Erkenntniß das einzige, und ſicherſte Mittel zu gewiſſen Endzwecken ſey. Die geſetzliche Verbindlichkeit entſtehet allezeit daraus, daß gewiſſe Geſetze übertreten werden möchten, wenn man nicht nach der wahrſcheinlichen Meinung handeln, und ſich dabey beruhigen wollte.

§. 165. Die Fälle, in denen die Kraft der Wahrſcheinlichkeit durch eine geſetzliche Verbindlichkeit erhoben wird, ſind folgende: 1) Wenn das Verfahren nach einer gewiſſen Wahrſcheinlichkeit das einzige

Mittel

Mittel iſt, dem Geſetze Genüge zu leiſten. 2) Wenn ein wahrſcheinlich erkanntes Mittel, ſeiner Natur nach, das ſicherſte iſt. 3) Wenn die Sache ſchon vor ſich hinlänglich zuverläſſig oder gewiß iſt, und eine Pflicht betrifft. Es können auch etliche dieſer Fälle zuſammen kommen.

§. 166. Ob nun wohl bey dieſen Verbindlichkeiten zur Wahrſcheinlichkeit ausgemacht iſt, daß wir bey Beobachtung derſelben ſicher gehen, und uns endlich deßwegen nichts zugerechnet werden kann, geſetzt auch, daß wir uns dabey betrogen hätten; ſo kann man doch noch weiter fragen, wie ferne man dabey auf die wirkliche Exiſtenz der Sache ſchließen könne. Wir können aber hierinnen deßwegen ſicher ſeyn, 1) weil, ohne hinzukommende Verbindlichkeit, eine ſehr groſſe Wahrſcheinlichkeit nirgends eines Betruges überführet werden kann, und alſo ſchon deßwegen für gewiß anzunehmen iſt; und 2) weil uns Gott, wie ferne man den Urſprung einer Wahrſcheinlichkeit von ihm ableiten kann, nicht betrügen wird. Im übrigen kann der Grund, warum uns Gott eine Verbindlichkeit zum Wahrſcheinlichen aufleget, theils in der Natur der Sachen und der Einſchränkung unſers Weſens, theils darinnen liegen, daß er uns gewiſſe Pflichten hat auflegen wollen, welche dießfalls ausgeübet werden ſollen.

§. 167. Der Werth der Erkenntniß auf dem Wege der Wahrſcheinlichkeit iſt auch daher zu erkennen, daß wir ſo gar unſern Demonſtrationen in vielen Fällen allererſt um einer Wahrſcheinlichkeit willen völlig

Beyfall geben; und daß gewiſſe Wahrſcheinlichkeiten oft in dem Gemüthe gröſſere Kraft beweiſen, als die Demonſtrationen.

Das zehnte Kapitel,

Von der Gewißheit, und dem Vorwahrhalten.

§. 168.

Die Gewißheit iſt derjenige Zuſtand eines denkenden Weſens, vermöge deſſen bey demjenigen, was es von einer Sache erkennet und ſetzet, keine Furcht des Gegentheils weiter in ihm vorhanden iſt. Nach dem die Wahrheit der Sätze, und ihre Erkenntnißgründe beſchaffen ſind; ſo iſt die Gewißheit entweder eine wahre, oder vermeynte. Die Exiſtenz eines Dinges, wie ferne ſie erkannt werden kann, nennet man die objektiviſche Gewißheit oder auch die Gewißheit der Sache: Die Erkenntniß des Verſtandes ſelbſt aber, welche er von der Sache hat, wird die ſubjektiviſche Gewißheit genennet. Wie dieſe nun entſtehe, und daß ſie auch eine wahre ſeyn könne, ſoll jetzo weiter unterſuchet werden.

§. 169. Die Klarheit oder Gewißheit eines Satzes iſt entweder eine unmittelbare, wenn wir uns unmittelbar, z. E. in den Erfahrungen, oberſten Grundſätzen u. ſ. w. gezwungen finden, etwas für gewiß zu halten; oder eine mittelbare, wenn wir vermittelſt der Verknüpfung eines Satzes mit den itzt angeführ=

geführten Sätzen, ihn für gewiß erkennen. Um nun die Gewißheit vollſtändiger zu beſchreiben, ſo iſt ſie eine innerliche Empfindung eines ſolchen Verhältniſſes eines Satzes zu ſeinem contradiktoriſchen Gegenſatze, vermöge deſſen man ſich bewußt iſt, daß ſich der letztere entweder gar nicht denken, oder doch gar nicht, als wahr, annehmen laſſe. Die Empfindungen geben alſo den urſprünglichen Stoff, oder das Materiale der Erkenntniß ab, und ſind dahero das *Principium materiale* derſelben; Der oberſte Grundſatz aber machet das Kennzeichen der Gewißheit, oder das Formale unſerer Erkenntniß aus, und kann daher das *Principium formale* derſelben genennet werden.

§. 170. Ferner iſt nun die Gewißheit entweder die demonſtrative, wenn ſich das Gegentheil eines Satzes gar nicht denken läßet; oder die moraliſche, wenn ſich zwar das Gegentheil an ſich denken, aber, wegen der Gründe der Wahrſcheinlichkeit, nicht als wahr annehmen läßt. Die demonſtrative Gewißheit kann wiederum abgetheilet werden, in die geometriſche, wenn ſie aus dem bloßen Satze vom Widerſpruche entſtehet; und die diſciplinaliſche, wenn man nur ſonſt eine Unmöglichkeit wahrnimmt, eine Sache anders zu denken, und gewiſſe Begriffe zu trennen, oder zu verbinden. Dieſer Unterſchied iſt deßwegen nicht aus der Acht zu laſſen, weil der Satz des Widerſpruchs, als der Grundſatz der geometriſchen Gewißheit, keiner Ausnahme fähig iſt: Hingegen die Grundſätze der diſciplinaliſchen Gewißheit nur mit gewiſſen Reſtriktionen anzunehmen ſind.

§. 171. Wir wiſſen alſo hiermit, wie die Gewißheit in unſerm Verſtande entſtehet. Aber iſt es nicht vielleicht nur eine anſcheinende Gewißheit, wie die *Sceptici* oder Zweifler wollen? und lehret ſie uns auch die Dinge, der Wahrheit nach, erkennen? Wenn man gegen das erſtere bedenket, daß der Zweifler mit ſich ſelbſt ſtreitet, ſich einer offenbahren Partheylichkeit ſchuldig machet, als ein Thor bey ſeiner Zweifelſucht handelt, und dabey ſeine Verachtung aller Verbindlichkeit und Religion zu erkennen giebet; ferner daß ſeine Zweifelſucht, von Gottloſigkeit, Unwiſſenheit, Dunkelheit und Verwirrung der Begriffe, Neid, Faulheit, ihren Urſprung habe: ſo kann man außer aller Furcht ſeyn, als wenn wir nur durch einen Schein der Wahrheit betrogen würden. Die Einwürfe der Zweifler mögen im übrigen ſo ſcheinbar ſeyn, als ſie wollen: Sie ſind alle nicht ſo beſchaffen, daß ſie unbeantwortlich wären. Denn, wenn z. E. ein Zweifler ſagt, daß es ein Zirkel ſey, die Vernunft aus der Vernunft rechtfertigen zu wollen; ſo ſetzet er doch hiermit als gewiß voraus, daß man keine Zirkel im Beweiſen machen ſolle: und aus eben dieſen Urſachen, warum er dieſes glaubet, muß er, wenn er nicht offenbar närriſch handeln will, auch die andern richtig erwieſenen Wahrheiten zugeben. Wenn wir auch das Weſen unſers Verſtandes und die Vernunft bey unſerer Erkenntniß nicht zum Grunde legen ſollen: ſo mag er ſo gut ſeyn, und uns ein anderes und beſſeres *Principium*, als dieſes, anweiſen.

§. 172. Giebet man nun irgend eine Gewißheit unſerer Erkenntniß zu; ſo können wir hernach den Quellen aller Gewißheit und Wahrheit weiter nachgehen. Man mag alſo entweder der phyſikaliſchen Neigung des Verſtandes von ſich ſelbſt folgen, oder zuerſt eine Verbindlichkeit der Klugheit, ihm zu folgen, erkennen; ſo wird einer, der ſeine Vernunft wohl gebrauchet, Gott, und eine geſetzliche Verbindlichkeit gegen ihn erkennen. Iſt nun dieſes; ſo wird er ſich in dem Vertrauen auf die Güte und Wahrhaftigkeit Gottes beruhigen, und endlich einſehen lernen, daß die Quelle aller Wahrheit und Gewißheit in einem nothwendigen, nämlich in dem göttlichen Verſtande, liegen müſſe, und daß ein Satz nur deßwegen wahr ſey, weil er ein Satz aus dem göttlichen Verſtande iſt, von welchem der menſchliche ein kleiner Abdruck genennet werden kann.

§. 173. Das angegebene Kennzeichen der Gewißheit im Verſtande ſchicket ſich nicht allein auf die *Principia formalia*, wie wir im vorigen geſehen haben, ſondern auch auf die *Principia materialia*, wodurch wir den Stoff unſerer Schlüſſe erlangen, und welche in den äuſſerlichen und innerlichen Empfindungen beſtehen. Daß das Kennzeichen der Gewißheit ſich auch auf die Empfindungen ſchicke, wird aus folgenden erhellen. Eine Empfindung überhaupt iſt derjenige Zuſtand des Verſtandes, darinnen wir unmittelbar genöthiget ſind, etwas als exiſtirend und gegenwärtig zu denken. Wenn alſo die Empfindungen wahr, und gewiß ſeyn ſollen; ſo muß 1) gewiß ſeyn, daß wir empfinden;

2) daß ein Objekt der Empfindung exiſtire; und 3) daß dasjenige, was wir von dem Objekte empfinden, demſelben auch wirklich zukomme.

§. 174. Erſtlich ob, und daß wir empfinden, wiſſen wir daher, weil wir alsdenn gezwungen ſind zu denken, daß wir empfinden. Geſchiehet dieſes in einem genugſamen Grad der Lebhaftigkeit, und der Zwang entſtehet auf einmal; ſo haben unſere Empfindungen die unmittelbare Gewißheit: eine mittelbare aber, wenn man bey einem geringern Grade der Lebhaftigkeit die Empfindung wiederhohlet, mit andern vergleichet, und andere ſchon bekannte Wahrheiten dabey überleget. Vermöge dieſes Kennzeichens können die wahren Empfindungen von den Ideen der Einbildungskraft bey wachenden, von den Träumen bey ſchlafenden, und von den vermeinten Empfindungen bey kranken Perſonen ſehr wohl unterſchieden werden.

§. 175. Daß vors andere die Empfindungen auch ein exiſtirendes Objekt haben, ſind wir bey den innerlichen Empfindungen, durch den Zwang unſers Bewußtſeyns, zu denken genöthiget, welches ebenermaßen auch bey den äuſſerlichen Empfindungen, wider welche die Idealiſten ſo vieles einzuwenden haben, appliciret werden kann: wozu noch kömmt, daß uns Gott bey den Geſetzen der äußerlichen Empfindung, die ſich von ihm herſchreiben, nicht betrügen werde. Hingegen aber können die äußerlichen Objekte bey Annehmung der präſtabilirten Harmonie nicht behauptet werden.

§. 156.

§. 176. Wenn vors dritte zu unterſuchen iſt, daß, und wie ferne dem Objekte dasjenige, was wir von ihm empfinden, zukomme; ſo hüte man ſich, daß man es nicht etwan allezeit für eine anklebende Eigenſchaft der Objekte halte, und daß man nicht verlange, die Objekte ſollen ſich auf einerley Art vorſtellen, wenn gleich die äußerlichen Umſtände der Empfindung verändert werden: ſondern es läßt ſich nur ſo viel ſagen, daß die Objekte bey gewiſſen Umſtänden eine Urſache gewiſſer Vorſtellungen ſind, und daß bey eben denſelben Umſtänden auch eben dieſelben Vorſtellungen wiederum entſtehen, und alſo die Empfindungen mit ſich *ſelbſt* übereinſtimmen, welches man die **Wahrheit** der Sinne nennet. Wird man nun einer Veränderung in den Objekten gewahr; ſo muß die Urſache davon beſonders unterſuchet werden.

§. 177. Demjenigen, was gewiß iſt, wird das Wahrſcheinliche im engern Verſtande, das zuverläſſige, das leicht mögliche, das bloß mögliche, das unwahrſcheinliche, und das gewiß falſche entgegen geſetzet: wovon die vier erſten Gattungen eine Annäherung zur Gewißheit enthalten. Da nun, wie bisher gezeiget worden, die Gewißheit der Wahrheit aus der Gewißheit der Falſchheit des Gegenſatzes entſtehet; ſo erhellet daraus, daß zu aller ſubjektiviſchen Gewißheit innerliche Empfindungen, und Schlüſſe gehören. Wenn demnach die gegenſeitigen Möglichkeiten hinwegzuſchaffen ſind; ſo geſchiehet es entweder durch Widerlegung des contradiktoriſchen Gegenſatzes, oder einzeln durch Widerlegung aller *contrariarum*.

§. 178. Wie wir aber bisweilen eines Mangels der Gewißheit gewahr werden; ſo führet uns dieſes auf die Betrachtung der Schranken des menſchlichen Verſtandes. Er iſt aber eingeſchränkt 1) in Anſehung des Urſprungs ſeiner Gedanken, und der Möglichkeit ſie fortzuſetzen: 2) in Anſehung der Weite der Erkenntniß, ſo wohl die wir auf einmal, als die wir nach einander haben und behalten können: 3) in Anſehung der Art der Erkenntniß: 4) in Anſehung der Gewißheit: und endlich 5) weil die Kräfte des Verſtandes der Richtung und dem Gebrauche des Willens unterworfen ſind.

§. 179. Den bisherigen iſt nun noch etwas von den möglichen Erzeugungsarten des Vorwahrhaltens hinzu zu fügen. Das Vorwahrhalten oder der Beyfall in der menſchlichen Seele überhaupt, iſt derjenige Zuſtand, da wir uns einen Satz, als wahr, vorſtellen, und uns entſchließen, denſelben in unſerm Verfahren, als einen wahren Satz, gelten zu laſſen. Der Beyfall iſt alſo keine bloße Wirkung des Verſtandes, ſondern wozu auch der Wille das Seinige beytragen muß. Er wird aber deſto ſtärker und lebhafter nachdem die Erkenntnißgründe davon beſchaffen ſind. Hingegen kann er durch keine äußerlichen Urſachen erzwungen werden. Indeſſen iſt es möglich, daß einer durch ſeine Schuld auch einen unvernünftigen und unvollkommenen Beyfall bey ſich hervorbringen kann.

§. 180. Die Arten des Beyfalls ſind alſo folgende: Man giebet einem Satze Beyfall, entweder wegen einer unmittelbaren, oder dieſer gleichgültigen, Gewißheit;

heit; dergleichen Beyfall geben wir den höchſten Grundſätzen der Vernunft, den deutlichen Empfindungen, und den unmittelbaren Sätzen: oder um eines richtigen Beweiſes willen; das iſt, weil der Satz mit andern für bekannt angenommenen Sätzen einen richtigen Zuſammenhang hat: oder wegen bloß ſcheinbarer Gründe, welche entweder vermeynte Demonſtrationen, oder vermeynte, aber ungegründete, Wahrſcheinlichkeiten ſeyn können. Und zu dieſer letztern Art gehöret auch die einfältige **Leichtgläubigkeit**, da bisweilen Leute ohne allen Grund etwas für wahr zu halten ſcheinen.

§. 181. Weil das Vorwahrhalten, und das **Glauben im weitern Verſtande** einerley iſt; ſo läßt ſich das, was von jenem geſagt worden, auch auf das letztere anwenden. Das Wort **Glauben im engern Verſtande** wird von demjenigen gebrauchet, was man nicht empfindet, und durch Demonſtrationen nicht deutlich und ungezweifelt erkennen kann. Sowohl in dieſer als in der erſtern Bedeutung iſt das **Glauben** entweder ein **vernünftiges**, oder **unvernünftiges**: und bey beyden findet eine moraliſche Zurechnung ſtatt. Die innerliche Empfindung eines Zwanges im Verſtande, einen Satz als wahr anzunehmen, heißt die **Ueberzeugung**. Sie wird durch den Weg der Demonſtration, oder auch durch den Weg der Wahrſcheinlichkeit erlanget. Bey dem letztern iſt der Zwang mit gewiſſer Einſchränkung anzunehmen. Man ſiehet auch, daß ſie bey dem Glauben ſtatt finden kann.

Das

Das eilfte Kapitel,
Von den Krankheiten des Verſtandes.

§. 181.

Wir kommen nun zu dem praktiſchen Theile der Vernunftlehre, in welchem unterſucht werden ſoll, wie man die Kräfte und Wirkungen des Verſtandes zum Zwecke der Wahrheit vortheilhaft gebrauchen ſoll. Es müſſen alſo auch hier die Krankheiten der Seele, in Anſehung des Verſtandes, betrachtet werden, um ihnen entgegen zu gehen. Unter einer **Krankheit des Verſtandes** verſtehet man einen ſolchen beſtändig fortdaurenden Zuſtand deſſelben, wodurch die Erkenntniß der Wahrheit gewiſſermaßen verhindert wird. Dergleichen Krankheiten ſind auf dreyerley Art möglich; entweder entſtehen ſie durch einen übeln **Gebrauch des Verſtandes**, welcher zur Gewohnheit, und der Wahrheit ſehr hinderlich werden kann; oder ſie rühren **vom Körper** her, durch welchen gewiſſe Ideen und Thätigkeiten veranlaſſet, verhindert, oder ſchwer gemacht werden können; oder ſie werden uns gleich anfangs **angebohren**, welches die Erfahrung beſtätiget.

§. 182. Weil dieſe Krankheiten unmöglich zu dem Weſen des Verſtandes, wie ferne es von Gott abhanget, gehören können; ſo beſtehen ſie daher in nichts anderm, als in ſolchen Graden, Richtungen, und Verhältniſſen der Verſtandeskräfte, und in Folgen davon, welche von endli-

endlichen wirkenden Kräften herkommen. Sie ſind alſo von zweyerley Art, nämlich ſie betreffen entweder die phyſikaliſche Schwäche der Grundkräfte, oder fehlerhafte Zuſtände des Verſtandes, in Abſicht auf den Gebrauch deſſelben.

§. 183. Die phyſikaliſche Schwäche der Verſtandeskräfte iſt ferner in die abſolute, und relativiſche einzutheilen. Die abſolute Schwäche iſt diejenige, vermöge welcher ſie zu den Zwecken, darzu ſie dienen ſollen, nicht hinlänglich ſind. Man verſtehet hier hauptſächlich die weſentlichen Zwecke der menſchlichen Natur, vermöge deren ſie zur Tugend und Religion, und alſo zur Unterſuchung des Guten und Böſen geſchickt ſeyn ſollen. Die relativiſche Schwäche der Verſtandeskräfte beſtehet darinnen, wenn ſie gegen einander nicht das richtige Verhältniß haben: z. E. wenn die niedrigen Kräfte ſehr lebhaft, hingegen die höhern deſto ſchwächer ſind. Die vorzügliche Stärke der höhern aber gegen die niedrigern, iſt niemals für eine Krankheit zu halten.

§. 184. Die ſchädlichen Diſpoſitionen der Seele in Abſicht auf den Gebrauch des Verſtandes ſind 1) der Mangel der Aufmerkſamkeit: 2) Das Unvermögen viel zuſammen zu denken: 3) Das Unvermögen ſeine Meditation eine lange Zeit in einem Striche fortzuſetzen: 4) Die Zweifelſucht, und ihr Gegentheil die Leichtgläubigkeit: 5) Die gar zu große Dependenz der Thätigkeit des Verſtandes vom Willen.

Bayerische Staatsbibliothek München

§. 185. Dieſe Krankheiten des Verſtandes ziehen die ſchädlichſten Wirkungen nach ſich. Die Empfindungen, ſowohl äußerliche, als innerliche, werden mangelhaft. Die Begriffe werden daher auch mangelhaft, dunkel, und mit einander verwirret. Ferner, das Nachdenken über eine Sache kommt nicht zur Reife: und man gewöhnt ſich an falſche Sätze, oder Vorurtheile; woraus die unrichtigſten Arten zu ſchlieſſen entſtehen. Werden nun ſolche Krankheiten nicht verbeſſert: ſo kann das Gemüth nach und nach ſo abgehärtet und unempfindlich werden, daß es bey ſeinen Irrthümern und Verderbniſſen recht zu haben vermeinet, und gar keine Vorſtellungen dargegen annehmen will.

§. 186. Die Logik, und die praktiſche Philoſophie können, als **Mittel zur Verbeſſerung** der Krankheiten des Verſtandes, gebrauchet werden. Man merke zu dem Ende noch folgende Regeln: 1) Man lerne ſeine natürliche Stärke und Schwäche kennen: 2) Man ſchaffe ſich Muth und Fleiß an: 3) Man gewöhne ſich zu einer zweckmäßigen Aufmerkſamkeit: 4) Um viel auf einmal denken zu lernen, ſtudire man ſyſtematiſch. 5) Man ſorge für Ordnung im Nachdenken, und ſey nicht zu eilfertig darinnen. 6) Man prüfe die Gründe der Abneigung, oder Zuneigung zum Beyfall. Endlich iſt noch eine Hauptregel dieſe: 7) Man überzeuge ſich, daß ohne gründliche Tugend kein unpartheyiſcher Verſtand möglich ſey.

§. 187. Die Vorſtellung von den Krankheiten des Verſtandes dienet im übrigen zur Erläuterung, daß

die

die Lehre der heiligen Schrift von den Verderbniſſen des menſchlichen Verſtandes nichts widerſinniſches enthalte. Man darf es ſich dabey auch nicht verdächtig vorkommen laſſen, wenn ſie von der menſchlichen Gelehrſamkeit nicht eben vortheilhaft zu urtheilen pfleget. Sie verwirft die Verbeſſerung des Verſtandes gar nicht: ſie ſiehet nur dabey hauptſächlich auf das Herz. Und wieviel giebt es Gelehrte, denen es bey ihrer großen Gelehrſamkeit um die Tugend zu thun iſt? Bedienen ſie ſich nicht vielmehr derſelben wider Gott, und die Religion? Bey den vorgeſtellten Mängeln unſers Verſtandes möchte aber jemand ferner einwenden, daß nun daraus ein Zirkel werde, wenn man das Weſen der Vernunft für das natürliche Kennzeichen der Wahrheit ausgiebt, und doch Krankheiten des Verſtandes glaubet. Allein der Verſtand lehret uns, dem ungeachtet, Wahrheit; und wir werden ſie von dem Irrthume gar bald unterſcheiden, wenn wir nur in unſern Unterſuchungen fleißig und unpartheyiſch verfahren wollen. Inzwiſchen muß uns die Gefahr zu irren, bey Wahrheiten die unſern Hauptzweck angehen, nach einer göttlichen Vorſorge begierig machen. Und will unterdeſſen jemand die angewieſenen Mittel wider die Krankheiten des Verſtandes nicht gebrauchen; ſo ſind ſie freylich ſo beſchaffen, daß man ſie gemeiniglich Niemanden weder aufdringen kann, noch darf. Jederman iſt alſo hierinnen ſeinem eigenen freyen Willen zu überlaſſen.

Das zwölfte Kapitel, Von der Erfahrung.

§. 188.

Das Wort Erfahrung wird ſo wohl von einer gewiſſen Art von Sätzen, als auch von der Einziehung der Erfahrung gebraucht. Von beyden ſoll hier gehandelt werden. Ein Satz, den man eine Erfahrung nennet, iſt ein ſolcher, da der Zuſammenhang des Subjekts und Prädikats unmittelbar empfunden wird. Wenn wir die Umſtände, um Erfahrung einzuziehen, mit Fleiß zuſammen ordnen; ſo nennet man es ein Experiment, oder einen Verſuch. Nach dem die Erfahrung ſich auf die äußerliche, oder innerliche Empfindung gründet; ſo heißt ſie entweder eine äußerliche, oder innerliche. Ferner iſt ſie entweder eine gemeine, darinnen das Subjekt und Prädikat etwas ſinnliches iſt; oder eine reflektirende, darinnen nur das Subjekt und Prädikat, der Exiſtenz nach, als verknüpft empfunden wird, obgleich die Ideen nichts ſinnliches ſind.

§. 189. Die Hauptregel bey den Erfahrungsſätzen iſt dieſe: Man muß die Quelle, woher ſie ihre Gewißheit haben, wohl vor Augen behalten. Man merke daher noch folgende Specialregeln: 1) Die Erfahrung lehret nur, daß bey gewiſſen Umſtänden gewiſſe Vorſtellungen in uns entſtehen, daß aber, und wie ferne dieſelben Vorſtellungen ein exiſtirend Objekt haben, wird durch Schlüſſe erkannt: 2) Ein verneinender

Satz iſt folglich keine bloße Erfahrung: 3) Auch kann man eine Cauſalverbindung nicht dafür halten. 4) *Abſtracta*, als *Abſtracta*, können auch nicht empfunden werden: Folglich ſind auch 5) keine univerſalen Sätze bloße Erfahrungen. Ferner lehret uns die Erfahrung ſelbſt von ihrer eigenen Beſchaffenheit noch folgendes: 6) Wir empfinden weder die einfachen Subſtanzen, noch die Grundkräfte, noch das Grundweſen derſelben: 7) Wenn man alſo einen Erfahrungsſatz für wahr annehmen will; ſo muß man Achtung geben, ob auch alle Bedingungen der Empfindung da geweſen ſind. Dahero müſſen wir 8) nicht zu viel auf einmal, oder zu eilfertig empfinden wollen.

§. 190. Aus dieſem folget nun der Unterſchied der reinen, und gemiſchten Erfahrungen. Sätze, woeinnen nur Exiſtenzen, welche wir empfinden, prädiciret werden, heißen reine Erfahrungen, z. E. es exiſtiret eine Körperwelt; Nimmt man aber dasjenige, was durch einen Schluß abſtrahiret wird, mit der Empfindungsidee zuſammen; ſo heißet ein ſolcher Satz eine gemiſchte Erfahrung, z. E. die Sonne verurſacht das Licht. Man hüte ſich auch, daß man ſich durch gewiſſe Meinungen nicht um das Recht bringe, ſich auf Erfahrungen beruffen zu dürfen. Wer z. E. die präſtabilirte Harmonie annimmt, der darf die Exiſtenz der körperlichen Welt nicht, als eine Erfahrung, annehmen.

§. 191. Eine Erfahrung hieß in der andern Bedeutung ein *Actus*, oder das Einziehen der Erfahrung. Hierbey iſt nun zu beobachten, daß man

viele, und nützliche Erfahrungen einziehe, und ſich den Werth dieſer Bemühung recht vorſtelle. Denn alle unſere Erkenntniß nimmt aus den Erfahrungen ihren Urſprung. Sie iſt unſer Leitfaden bey den abſtrakten Unterſuchungen, und der Probirſtein ihrer Richtigkeit. Man verachte daher die gemeinen Erfahrungen nicht: und man ſuche bey ſeinen Beobachtungen alle Umſtände genau zu zergliedern. Auf dieſe Weiſe wird eine einzige Erfahrung eine Quelle zu ſehr vielen Wahrheiten werden.

Das dreyzehnte Kapitel,
Von den Definitionen.

§. 192.

Die confreten Begriffe, welche uns die Empfindung von den Dingen giebet, ſind nicht überall hinlänglich: Dahero man ihnen, vermittelſt der Definitionen, die abſtrakte Deutlichkeit zu geben ſuchen muß. Eine Definition iſt ein ſolcher abſtrakter Begriff, welcher hinlänglich iſt, das dadurch bezeichnete Objekt von allen andern unterſcheiden zu können. Sind die abſtrahirten Umſtände noch nicht hinlänglich, die Sache von andern zu unterſcheiden; ſo kann es eine Deſcription heißen.

§. 193. Zur Einrichtung einer Definition ſind alſo folgende Regeln zu merken: 1) In eine Definition gehören nur weſentliche Begriffe: Daher ſind 2) in einer Definition entweder *Genera*, oder *Propria*, welche letztern hier *Differentiae ſpecificae* heißen, enthalten.

ten. Man ſoll 3) ſo viel möglich, nicht *Naturalia* darinnen gebrauchen. 4) Die Theile der Definition müſſen deutlicher ſeyn, als das *Definitum;* und es muß kein Zirkel gemacht werden: Ein Zirkel im Definiren heißt, wenn man einen Begriff durch ſolche Begriffe deutlich machen will, welche ſchon die Erkenntniß deſſelben voraus ſetzen. Dergleichen geſchiehet in der Definition des Raumes, wenn man ſaget, er ſey die Art und Weiſe, wie mehrere Dinge neben einander zugleich ſind. 7) In einer Definition müſſen nicht metaphoriſche Ausdrücke gebrauchet werden. 8) Eine Definition muß ein adäquater Begriff ſeyn.

§. 194. Die bisherigen Regeln gehören zum Weſen einer Definition. Folgende dienen zu ihrer mehreren Vollkommenheit, 1) Man ſoll in einer Definition das nächſte *Genus* angeben. 2) Es ſoll keine Diviſion darinnen vorkommen. 3) Es ſollen keine überflüßigen Begriffe darinnen ſtehen. 4) Eine Definition ſoll, ſo viel möglich, kurz ſeyn: welches doch mit gehöriger Einſchränkung anzunehmen iſt.

§. 195. Obgleich alle dieſe Regeln ihre Richtigkeit haben; ſo ſind ſie doch noch nicht charakteriſtiſch. Dahero folgende genauere Betrachtung der Definitionen noch nöthig ſeyn will. Die Definitionen ſind entweder nominale, oder reale. Eine **Nominal Definition** oder **Worterklärung** iſt eine ſolche, da man den Zweck hat, die Bedeutung eines Wortes in einer aufgelöſeten abſtrakten Idee anzugeben. Nachdem alſo der Zweck iſt, ſo kann ſie auch eine reale genennet werden, z. E. in Anſehung desjenigen, der das Wort

vorhero ſchon verſtanden hat. Man verwirre ſie nicht mit der Erklärung eines dunkeln Wortes durch ein deutliches; auch nicht mit andern Erinnerungen, welche bey den Worten gemachet werden, z. E. der Etymologie, Synonymie u. ſ. w.

§. 196. Die wichtigſten Regeln von derſelben ſind: 1) Sie muß ein mögliches Ding definiren: 2) Sie muß nützlich ſeyn: 3) Nicht zu Irrthum, und Verwirrung Gelegenheit geben. 4) Man ſoll in ſelbigen dem Sprachgebrauche folgen. 5) Aus Nominaldefinitionen folgen nichts, als Nominalconkluſionen.

§. 197. Eine Realdefinition in der weiten Bedeutung iſt diejenige, wo die Abſicht iſt, eine konkrete Idee in eine abſtrakte, und adäquate zu verwandeln. Sie iſt ferner entweder eine Idealdefinition, oder Realdefinition im engern Verſtande. Eine Idealdefinition iſt, in welcher man ſich bey dem konkreten Begriffe, als dem *Definito*, nur ein mögliches Ding vorſtellet, welchem man keine Exiſtenz zuſchreibet. Von derſelben ſind folgende Regeln zu behalten: 1) Es folgen aus einer Idealdefinition keine andern, als ideale oder hypothetiſche Conkluſionen. 2) So bald die Exiſtenz des *Definiti* erwieſen iſt, ſo werden die Conkluſionen real. 3) Man kann aber die Conkluſionen andern, die das Wort im andern Verſtande nehmen, nicht unterſchieben. 4) In der reinen Mathematik gelten die Idealdefinitionen den realen gleich.

§. 198. Eine Realdefinition im engern Verſtande iſt, in welcher man die konkrete Idee von einem exiſtirenden Dinge in eine abſtrakte, und adäquate verwandelt. Dieſe iſt wiederum entweder ein erſter Begriff, oder eine geſchloſſene Definition. Ein erſter Begriff iſt eine ſolche Definition, welche in Anſehung unſerer Erkenntniß die erſte ſeyn kann, ſo, daß ſie keine andere ſchon voraus ſetzet; z. E. wenn ich ſage, Licht ſey dasjenige, was die Dinge um uns ſichtbar machet. Nachdem an einer Sache viel Eigenſchaften vorkommen, von welchen die Abſtraktion angefangen werden kann; ſo giebt es auch von einerley Sache mehrere erſte Begriffe.

§. 199. Die allgemeinſten Regeln davon ſind: 1) Ein erſter Begriff ſoll von Eigenſchaften hergenommen werden, die man zuerſt wiſſen, und beweiſen kann. 2) Er kann aus Erfahrungen gemachet werden: ferner 3) aus Realgründen gewiſſer Folgen *a priori*. 4) Manche Dinge definiret man im erſten Begriffe noch nicht, wie ſie ſeyn ſollen. 5) Die erſten Begriffe leiden verſchiedene Grade der Vollkommenheit. 6) Man muß in Beſtimmung des erſten Begriffes dem Sprachgebrauche folgen. 7) In einem erſten Begriffe, z. E. von einer *ſpecie infima*, müſſen nicht weſentlich unterſchiedene Dinge zuſammen genommen werden.

§. 200. Von der Einrichtung der erſten Begriffe gewiſſer Weſen laſſen ſich noch folgende Specialregeln geben: 1) Bey phyſikaliſchen Weſen, welche nicht durch die Kunſt hervorgebracht werden, wird

der erſte Begriff von ſinnlichen, oder undeterminirten Ideen hergenommen: z. E. Salz iſt, was ſich im Waſſer auflöſen läßt, und einen Geſchmack hat; oder die Seele iſt, was in uns denket, und will. Hingegen 2) diejenigen phyſikaliſchen Weſen, welche die Kunſt hervorbringet, müſſen durch die Erzeugungsart definiret werden: z. E. von einem Medikamente iſt das Recept die Definition. 3) Mechaniſche Weſen, welche um eines Zweckes willen gemacht werden, müſſen von dem Zwecke, und der unentbehrlichen Struktur definiret werden, z. E. wenn ein Haus, Fenſter, Thüre u. d. g. oder eine Luftpumpe, oder ein Barometrum zu definiren iſt. 4) Moraliſche Weſen, welche nicht von bürgerlichen Geſetzen abhangen, werden durch ihren nächſten Zweck definiret; z. E. die Sanftmuth iſt die tugendhafte Mäßigung des Zorns, oder, die Gerechtigkeit iſt die Fertigkeit, die Pflichten gegen andere zu beobachten. Hangen ſie aber von bürgerlichen Geſetzen ab; ſo iſt die ertheilte Befugniß ſelbſt, als der Zweck anzuſehen: z. E. ein Advokat iſt, nach dem erſten Begriffe, eine Perſon, welcher von der Obrigkeit das Recht ertheilt worden, die Sachen anderer vor Gerichte zu führen. 5) Der Begriff von Gott und ſeinen Eigenſchaften, und Thätigkeiten iſt ſymboliſch, und theils poſitiv, theils negativ.

§. 201. Nun iſt nöthig, auch von der Erfindung der erſten Begriffe etwas zu ſagen. Wenn man ſich nach keiner voraus geſetzten conkreten Idee richten will; ſo nimmt man den erſten Begriff von einer nützlichen Verbindung von Begriffen, welche ſich im Meditiren

ditiren bey einer Sache zeiget, z. E. von Urſachen und Wirkungen, von Zwecken und Mitteln, oder von zugleichſeyenden Dingen her. Wo man ſich aber nach einer confreten Idee richten will; ſo ſind zween Wege vorhanden, den erſten Begriff zu finden. Der erſte Weg iſt, man werde ſich der confreten Idee lebhaft bewußt, und ſtelle ſich mancherley *Individua* derſelben vor, und gebe auf ihre Prädikate Achtung: Man ſuche alsdenn diejenigen heraus, welche ſich zum erſten Begriffe ſchicken, und nehme deren ſo viel zuſammen, bis der Begriff adäquat wird. Der andere Weg iſt der Weg der Eintheilung: Man bemerket ſich nämlich in der confreten Idee einen Generalbegriff, dieſen theilet man ein, bis ein ſolcher Begriff des zu definirenden Objektes herauskommt, welcher es von allen andern unterſcheidet.

§. 202. Ein erſter Begriff, wenn er real ſeyn ſoll, muß auch bewieſen werden können. Dabey muß man nun Achtung geben, was für einen Verſtand die Definition haben ſoll. Alsdenn kann zu beweiſen ſeyn, die Möglichkeit des Begriffes, die Uebereinſtimmung deſſelben mit dem Sprachgebrauche, ferner der Nutzen des Begriffes, die Exiſtenz des *Definiti*, ſowohl die phyſikaliſche, als moraliſche; und endlich, daß ſich die angegebenen Ideen in den erſten Begriff ſchicken. In jedem beſondern Falle muß man Acht haben, welcher von dieſen Punkten eigentlich zu beweiſen nöthig iſt.

§. 203. Wir kommen nun auf die geſchloſſenen Definitionen, welche auf den erſten Begriff folgen; dergleichen aber bey manchen Dingen nicht ſtatt finden.

den. Man hat bey denſelben zween Hauptzwecke, und ſuchet theils die Erkenntniß des Grundweſens einer Sache, wenn der erſte Begriff nur von niedrigern Eigenſchaften hergenommen geweſen, oder eine mehr determinirte Erkenntniß der Sache, wenn der erſte Begriff nur noch etwas undeterminirtes enthalten hat; dieſe wollen wir **fernere Erklärungen des Weſens** nennen: theils ſuchet man die Kennzeichen der *Individuorum* des Objektes, welche **charakteriſtiſche Definitionen** heiſſen. Andere geſchloſſene Definitionen, wobey man dieſe Endzwecke nicht hat, und nur zur Erläuterung der Erkenntniß von einer Sache dienen, können **erläuternde Definitionen** genennet werden. Z. E. dergleichen Begriff iſt es, wenn ich ſage, Gut iſt, was unſern Zuſtand vollkommener macht.

§. 204. Die **fernern Erklärungen des Weſens** unterſuchen entweder phyſikaliſche, oder moraliſche, oder mathematiſche, oder relativiſche Weſen, bey welchen man entweder von den niedrigern Eigenſchaften zu den Gründen, oder von einem undeterminirten Begriffe zu der fernern Determination deſſelben, fortgehet. Bey manchen geben ſie ferner die Gründe der phyſikaliſchen, oder moraliſchen Exiſtenz an: Bey der erſtern gehet man nur bis auf dasjenige, was in der Subſtanz der erſte Grund der zuerklärenden Eigenſchaften, und Wirkungen ausmacht; bey der andern aber bis auf die höchſten Gründe der Moralität. Was wir **fernere Erklärungen des Weſens** genennet haben, nennen einige **Realdefinitionen**, und alſo in der engſten Bedeutung, oder auch **Cauſaldefinitionen**.

Eine

Eine praktiſche Definition kann diejenige heißen, welche ein nicht moraliſches Weſen definiret, darinnen man aber Gründe der moraliſchen Exiſtenz aufſuchet, nämlich warum es iſt, oder ſeyn ſoll, oder zugelaſſen wird.

§. 205. Die charakteriſtiſchen Definitionen kommen vor, wenn nicht ſchon der erſte Begriff charakteriſtiſch iſt. Dieſes iſt er z. E. bey der Definition des Wahren und Falſchen, Möglichen und Unmöglichen: denn dieſe Dinge haben ihren Grund außerhalb unſerer Gedanke, und ihr Weſen iſt relativiſch. Ferner kommen ſie bey gewiſſen unmoraliſchen Dingen vor, welche man nach den an ſie verknüpften Befugniſſen, oder Verbindlichkeiten charakteriſiret: ingleichen bey phyſikaliſchen Weſen, welche nicht ſinnlich ſind, und alſo aus Wirkungen, und Nebenumſtänden erkannt werden ſollen. Die Begriffe der meiſten moraliſchen Dinge werden durch Aufſuchung ihrer Gründe charakteriſtiſch: daher können die charakteriſtiſchen Definitionen entweder aus einem innerlichen, oder äußerlichen Grunde ihrer Objekte hergenommen werden; ferner aus einem Grunde der Nothwendigkeit, entweder *a priori*, oder *a poſteriori*: und endlich aus Gründen der phyſikaliſchen, oder moraliſchen Exiſtenz; nämlich wo etwas iſt, oder möglich iſt, oder wo es geſchehen darf oder ſoll.

§. 206. Schlüßlich iſt noch zu erinnern, was man genetiſche Definitionen heißt. Will man alle diejenigen darunter rechnen, welche erklären, wie ein Ding möglich iſt; ſo muß man die äußerliche

Ent.

Entſtehungsart, und die deutliche Vorſtellung des Grundweſens einer Sache unterſcheiden. Man verſtehet aber am beſten unter den genetiſchen Definitionen diejenigen, welche von der äußerlichen Entſtehungsart hergenommen ſind: Welche im übrigen in der Mathematik von größerer Vollkommenheit, als in der Philoſophie, ſind. In der Mathematik werden ſie daher ohne Unterſchied Realdefinitionen genennet, weil ſie allezeit den Begriff von der ganzen Größe geben. Diejenigen Begriffe hingegen, welche nur von einigen Eigenſchaften der Größe hergenommen ſind, heißen daſelbſt Nominaldefinitionen.

Das vierzehente Kapitel, Von den Eintheilungen oder Diviſionen.

§. 207.

Eine Eintheilung iſt, vermöge des erſten Begriffes, eine adäquate Auseinanderſetzung der engern logikaliſchen Begriffe, welche unter einem weitern enthalten ſind. Man verwirre ſie alſo nicht mit der Abſtraktion, und Unterſcheidung der Begriffe überhaupt. Weil nun der weitere logikaliſche Begriff allezeit etwas undeterminirtes ſeyn muß; ſo kann eine Eintheilung ferner definiret werden, ſie ſey die Vorſtellung eines undeterminirten Begriffes mit allen den möglichen Determinationen, die ihm zukommen können. Die Diviſionen ſind entweder nominale, oder reale. Die Nominal-Diviſion iſt diejenige,

da man ſich die möglichen Bedeutungen eines viel bedeutenden Wortes zuſammen vorſtellet. Hier iſt alſo der undeterminirte Begriff ein Wort, in wie ferne es ein Zeichen der Gedanken iſt.

§. 208. Die Realdiviſionen ſind diejenigen, da man die unter einem abſtrakten Begriffe enthaltenen *Species*, oder *Individua* auseinander ſetzet. Hier iſt nun der undeterminirte Begriff eine Sache. Dabey ſind folgende Punkte zu unterſcheiden: 1) Der zergliederte Generalbegriff: 2) Die engern Begriffe, darein man ihn zergliedert: 3) Der Unterſchied der Eintheilungsglieder, oder der aus einander geſetzten engern Begriffe: 4) Der Eintheilungs- oder Subordinationspunkt, das iſt, diejenige Idee oder derjenige Umſtand aus dem Generalbegriffe, zu welchem ſich die Unterſchiedspunkte der engern Begriffe, als fernere Determinationen, verhalten. Der Eintheilungspunkt lieget entweder in einem Exiſtential- oder Cauſal-*Abſtracto*. Er läßt ſich nicht allezeit in einem einzigen Begriffe angeben, z. E. in Anſehung der Urſache, des Objekts, der Wirkungen u. ſ. f. ſondern öfters muß man *Poſtulata*, Erfahrungen u. ſ. w. darzu voraus ſetzen. Es iſt viel daran gelegen, ſich das *Fundamentum dividendi* wohl vorzuſtellen, weil ſonſt die Eintheilung nicht deutlich wird.

§. 209. Die Eintheilungen ſind deßwegen nöthig, weil die abſtrakten Begriffe, welche keine *Species infimas* vorſtellen, Dinge von unterſchiedenem Weſen unter ſich begreiffen, welche in der Anwendung wohl zu unterſcheiden ſind. Ferner, wenn man nicht erſt

die

die allgemeinen Begriffe abſtrahirte, und hernach wiederum eintheilte; ſo könnte man dieſelben von einem vorkommenden *Individuo* nur, als Prädikate, abſtrahiren, nicht aber als *Genera*: weswegen unzählige Wahrheiten, die daraus fließen, unerkannt bleiben würden. Endlich beſtehet ein Hauptnutzen der Diviſionen in dem Gebrauche derſelben zu disjunktiviſchen Schlüſſen, welche darauf gebauet werden müſſen. Daher wohl die Mathematik derſelben entrathen kann: hingegen, weil nicht ſinnliche Dinge mehrentheils durch disjunktiviſche Schlüſſe erwieſen werden müſſen; ſo hat man Urſache, in der Philoſophie auf gute Diviſionen bedacht zu ſeyn. Sie erfordern eine merkliche Größe des Verſtandes, weil ſo mancherley dabey zugleich überlegt ſeyn muß. Daher kleine und ſchwache Geiſter ſich dafür zu fürchten, und ſie zu verachten pflegen; zum ſichern Beweiſe der Schwäche ihres Verſtandes.

§. 210. Die **Eintheilungen** ſind entweder **Eintheilungen der logikaliſchen Oppoſition**, z. E. Ein Subjekt verhält ſich gegen ein anderes entweder leidend, oder thätig: oder **der realen Oppoſition**, z. E. eine Subſtanz iſt entweder Materie, oder ein Geiſt. Ferner ſind ſie entweder **Eintheilungen mit widrigen, oder mit widerſprechenden Gliedern.** Dieſer Unterſchied iſt wohl zu merken: denn, wenn man die *Diviſiones contrarias*, als adäquat, demonſtriren will; ſo muß der Beweis durch Eintheilungen mit contradiktoriſchen Gliedern geſchehen. Wenn unter verſchiedenen *Speciebus* eine, wegen eines merkwürdigen

Umſtan-

Umſtandes einen beſondern Namen hat, und daher keine andere, als *Diviſio contradictoria*, ſtatt findet; ſo nennet man ſie eine *Speciem monadicam*. Endlich ſind noch die Eintheilungen entweder Subdiviſionen, oder coordinirte Diviſionen.

§. 211. Die wichtigſten Regeln von den Eintheitheilungen ſind folgende: 1) Das Weſen des *Totius diviſi* muß allen Gliedern der Eintheilung zukommen. Doch verwirre man damit nicht diejenigen Nominaldiviſionen, in welchen man wohl den Namen, aber nicht das Weſen eines Dinges zugeſtehet, z. E. ein Gelehrter iſt es entweder der Wahrheit, oder dem Titel nach: Jngleichen diejenigen, wenn die Sachen, nicht dem Weſen, ſondern nur den Folgen nach, mit einander übereinkommen, z. E. wenn die Contrakte in wahre, und Quaſicontrakte eingetheilet werden. 2) Das *Fundamentum dividendi* muß dem *Toti diviſo* weſentlich ſeyn: 3) Kein Eintheilungsglied muß dem andern ſubordiniret ſeyn. Doch giebt es auch gemiſchte Eintheilungen: z. E. eine anfangende Bewegung iſt entweder eine gerade fortgehende, oder eine Seitenbewegung, oder aus beyden zuſammen geſetzt. 4) Die Diviſion muß adäquat ſeyn, das iſt, nicht mehr, und nicht weniger, als das *Totum diviſum*, unter ſich begriffen. Dabey ſind die gemiſchten Glieder nicht zu überſehen. Bey Beurtheilung verſchiedener Meynungen ſehe man zu, ob vielleicht gar keine wahr iſt, oder ob ſich die Sache gar nicht ausmachen läßt, oder ob ſie ſich nicht vergleichen laſſen, oder ob nicht, nach Verbeſſerung einer jeden, ſich allererſt die Sache ausmachen laſſe.

§. 212. Um auch nützliche Eintheilungen zu machen, beobachte man dieſe Regeln: 1) Der Unterſchied der Glieder muß das *Totum* auf eine erhebliche Art afficiren: außer dem kann man ſich viel Diviſionen erſparen, die nur müßig und unnütze ſeyn würden. 2) Der Unterſchied muß auch den gehörigen Punkt afficiren, wenn die Eintheilung um eines beſtimmten Zweckes willen gemacht wird. Z. E. die abſolute, und hypothetiſche Nothwendigkeit ſoll den Unterſchied nach ſich ziehen, daß bey böſen Handlungen doch eine moraliſche Schuld auf dem Menſchen bleibe. 3) Bey ungleichartigen *Generibus* iſt die Eintheilung unentbehrlich: dergleichen iſt die oben beygebrachte Eintheilung der mancherley Gründe. 4) Man ſuche im Eintheilen den nützlichſten Weg zu treffen: und dieſes ſowohl in coordinirten Diviſionen, als Subdiviſionen, ſonderlich wenn dadurch die Sache mehr determinirt werden ſoll. Man häuffe daher nicht ſo viel unnütze Exiſtentialdiviſionen, und verabſäume dabey die wichtigſten Cauſaldiviſionen.

§. 213. Zu deſto leichterer Erfindung der Eintheilungen merke man noch folgende Regeln: 1) Man ſuche erſt einen deutlichen Begriff vom *Toto*, und abſtrahire das *Fundamentum dividendi* genau. 2) Die Erfindungswege zu Diviſionen ſind die Erfahrung; ferner, daß man zu einer undeterminirten Idee alle mögliche Exiſtentialdeterminationen, ingleichen die möglichen Urſachen, Wirkungen, Zwecke, oder Mittel ausdenket; und endlich, wenn man ſchon bekannte Sätze dazu zum Grunde leget. 3) Um die

bey

bey einem Objekte möglichen und nützlichen Eintheilungsgründe zu finden, zergliedere man es theils genau, theils durchlaufe man die höchſten *Genera* in Abſicht auf daſſelbe.

Das funfzehnte Kapitel, Von der Beurtheilung der Sätze.

§. 214.

Weil die wahre Beſchaffenheit der Sätze, durch die ganze Vernunftlehre, erkannt wird; ſo ſoll in dieſem Kapitel nur von der Dunkelheit, oder gar Verwirrung in den Sätzen gehandelt werden, welche von den undeterminirten Ideen zu entſtehen pfleget: ingleichen von der Zergliederung der Sätze. In Abſicht auf die angegebene Dunkelheit der Sätze, welche um undeterminirter Ideen willen entſteht, merke man dieſe Hauptregel: Man ſuche den Beweis der Sätze auf, und nehme ſie ſo, wie er es leidet.

§. 215. Die Dunkelheit ſelbſt in Sätzen von undeterminirten Begriffen rühret her; 1) Von der unbeſtimmten Bedeutung vieldeutiger Wörter, z. E. wenn einige ſagen, die Natur verbindet alles durch Liebe; welches ſehr zweydeutig iſt. 2) Von undeterminirten Begriffen, die ſich noch nicht appliciren laſſen; 3) Von ungleichartigen *Generibus*, z. E. in Sätzen, wo geſaget wird, eines ſey im andern gegründet. Doch ſind dieſe Fehler nicht allezeit dergleichen in Abſicht des Redenden, welcher vielleicht nicht mehr hat ſagen wollen.

len. 4) Entſtehet Dunkelheit und Verwirrung in einem Satze, von einer Vergleichung ohne ein beſtimmtes Maaß, z. E. dieſe Welt iſt die beſte; oder das Vieh lebet mehr nach dem Geſetze der Natur, als die Menſchen. In ſinnreichen Reden, wo öfters dergleichen Sätze mit Fleiß gemacht werden, kann man ſie hingehen laſſen, außerdem aber zeigen ſie von einer Schwachheit der innerlichen Empfindung.

§. 216. Die Zergliederung der Sätze, oder die logikaliſche Expoſition beſtehet in einer deutlichen Vorſtellung derjenigen Sätze, welche von einem andern Satze Theile ſind. Man hat dabey ſowohl auf die rhetoriſche, als logikaliſche Zuſammenſetzung zu ſehen. In beyden Fällen aber können die Sätze *implicite*, und *explicite* zuſammen geſetzt ſeyn; und man muß in der Zergliederung genau Acht haben, welche Sätze darinnen entweder vorausgeſetzt, oder zugleich mit ausgedrückt werden. Z. E. er hat es gemacht, wie die andern Betrüger, iſt ein rhetoriſch zuſammengeſetzter Satz, und will ſo viel ſagen, er iſt ein Betrüger, und hat es auch wie die Betrüger gemacht: oder alle vernünftige Urtheile dieſes Menſchen ſchätze ich hoch, welches ſo viel heißt, als, er fällt auch zuweilen unvernünftige.

§. 217. Bey jeder logikaliſchen Zuſammenſetzung inſonderheit geſchiehet die Zergliederung dadurch, daß man ſich die Sätze, welche am wenigſten ſagen, daraus zuerſt abſtrahiret, und hernach die fernern Determinationen nach und nach hinzuſetzet. Es kömmt hierbey auf eines jeden ſeine Scharfſinnigkeit an; man

darf

darf aber nur Acht haben, in welchem Theile des Satzes die Zuſammenſetzung lieget, und alsdenn wird die Expoſition leichte werden. Die Zuſammenſetzungen aber, welche die Expoſition vermehren, können ſowohl im Subjekte, als Prädikate, und der *Copula* und deren Modalität vorkommen.

§. 218. Die Sätze, welche **Willensmeynungen** anzeigen, oder *Tropos*, **Figuren**, und **Nebenideen** mit in ſich enthalten, verdienen noch beſonders bemerkt zu werden. Die tropiſchen Sätze enthalten allezeit noch einen Satz von der Sache, von welcher der *Tropus* hergenommen iſt; z. E. wenn ich ſage, die Menſchen verwelken, wie die Blumen. Die figürlichen Sätze drücken gewiſſe Geſinnungen mit aus. Auch die Sätze, welche Willensmeynungen erklären, und manchmal bittend, manchmal befehlend, manchmal lehrend, und manchmal wünſchend eingerichtet ſind, halten *implicite* verſchiedene Sätze mit ſich. Ja in einer Partikel liegen oft mehrere Sätze verſteckt; z. E. ach! daß die Menſchen nicht ſo eitel wären.

Das ſechszehnte Kapitel,
Von den Beweiſen.

§. 219.

Ein Beweis iſt eine Verknüpfung eines Satzes mit einem, oder etlichen andern wahren Sätzen, um welcher willen er ſelbſt für wahr gehalten werden ſoll. Die Schlüſſe welche in einem Beweiſe gemacht werden, machen die Form deſſelben aus: Die im Beweiſe

weiſe angenommenen Sätze heißen der Beweisgrund, oder die Materie des Beweiſes. Der Beweisgrund iſt nicht mit der Schlußregel zu verwirren, welche nur das Modell iſt, nach welchem die Sätze verknüpft werden. Der Hauptpunkt, den man ſich an einem Beweiſe mit deutlicher Unterſcheidung vorſtellet, und worauf es in demſelben vornehmlich ankommt, heißt der *Nervus probandi.*

§. 220. Die Beweiſe ſind einzutheilen in hypothetiſche oder erklärende, wenn man nur klar machen will, was für Sätze zugegeben werden müſſen, wenn gewiſſe andere angenommen werden: und abſolute oder überzeugende, wenn man die Conkluſion aus andern Sätzen, deren Wahrheit man eher, als dieſe wiſſen kann, herleitet. In Anſehung der Verknüpfung der Conkluſion mit dem Beweisgrunde erhellet, daß aus Nominalſätzen keine idealen, oder realen Sätze geſchloſſen werden können. Bisweilen ſcheint es, als wenn aus idealen Sätzen, reale gefolgert würden, z. E. wenn aus dem Satz von der Zufälligkeit geſchloſſen wird. Dieſer Satz aber iſt aus dem Weſen unſers Verſtandes, als real, erwieſen: wenn man daher ſchließet: Es läßt ſich denken, daß dieſes Ding einmal nicht geweſen, folglich iſt es einmal nicht geweſen; ſo iſt der Schluß richtig. Im übrigen haben die Folgen aus idealen Sätzen nur eine hypothetiſche Realität, welche aber in der reinen Mathematik der abſoluten gleich gilt. Man kann alſo nicht von der Möglichkeit eines Dinges auf deſſen Wirklichkeit ſchließen.

§. 221.

§. 221. Es ſind nunmehro die vornehmſten Arten der Beweiſe auseinander zu ſetzen. Sie werden aber entweder aus vorausgeſetzten Begriffen durch den bloßen Satz vom Widerſpruche; oder mit Hinzunehmung der übrigen Grundſätze der Vernunft, und der Erfahrungen geführet. Da ferner alle unſere Erkenntniß ſich aus den oberſten Gründen der Vernunft, entweder auf dem Wege der Demonſtration, oder der Wahrſcheinlichkeit, erzeuget; ſo ſind daher die Beweiſe entweder Demonſtrationen, oder Beweiſe auf dem Wege der Wahrſcheinlichkeit. Eine Demonſtration iſt, wenn das Gegentheil der Conkluſion ſich gar nicht weiter denken läßt: läßt ſich es aber noch denken, nur aber nicht ſo leicht, als wahr, annehmen; ſo iſt es ein Beweiß auf dem Wege der Wahrſcheinlichkeit.

§. 222. Wenn man hier die vorige Eintheilung darzu nimmt; ſo entſtehen zweyerley Arten der Demonſtrationen. Die erſte iſt, welche aus dem bloſſen Satze vom Widerſpruche geführet wird, und die geometriſche heißen kann: die andere iſt, wenn die übrigen Grundſätze der Vernunft, und Erfahrungen mit hinzugezogen werden, welche die diſciplinale Demonſtration heißen mag. Die Hauptregel bey der Demonſtration iſt alſo dieſe, daß die Möglichkeit des Gegentheils ganz hinweggeſchafft ſeyn muß. Hingegen die Beweiſe auf dem Wege der Wahrſcheinlichkeit leiden mancherley Grade: ſie können aber eine völlige moraliſche Gewißheit haben, welche der Demonſtration im Effekte gleich gilt. Die Haupt-

regel von ſelbigen iſt, daß die Wahrſcheinlichkeit des Satzes objektiviſch, und gewiß ſeyn muß. Ob nun gleich der Satz nicht demonſtriret wird; ſo muß doch dieſes demonſtrirt werden können, daß er wahrſcheinlicher, als ſein contradiktoriſcher Gegenſatz, ſey.

§. 223. Aus jedwedem Beweisgrunde ſoll ſich die Conkluſion erkennen laſſen. Das Verhältniß aber, wodurch ſie ſich daraus erkennen läßt, iſt mannigfaltig. Daher ſind ferner die Beweiſe entweder *a priori*, wenn man nicht nur daraus erkennet, daß, ſondern auch, warum die Conkluſion wahr iſt; und ſie können wiederum hypothetiſche, und abſolute ſeyn: oder *a poſteriori*, aus welchen man nicht erkennet, warum, ſondern nur, daß die Conkluſion wahr ſey. Dieſe werden entweder aus der Erfahrung, oder durch eine *Deductio ad abſurdum*, geführet. Es giebt auch Beweiſe, welche ſo wohl *a priori*, als *a poſteriori* ſind, und daher gemiſchte Beweiſe heißen können. Von dieſer Art ſind zur Zeit die mehreſten Beweiſe in der Geometrie. Aus dieſen Erklärungen erhellet, daß die Beweiſe *a priori* die Nothwendigkeit ihrer Conkluſion beweiſen: und ſollen ſie nun dieſes thun; ſo müſſen ſie aus den Eigenſchaften Gottes geführet werden. Hingegen die Beweiſe *a poſteriori*, welche meiſtentheils aus Erfahrungen hergenommen werden, ſchlieſſen nur auf die Wahrheit der Conkluſion.

§. 224. In Anſehung des Zweckes ſind die Beweiſe entweder κατ' ἀλήθειαν, da man den Zweck hat, etwas als wahr zu beweiſen: oder κατ' ἄνθρωπον, darinnen man nur den Zweck hat zu zeigen, was der

andere, wegen ſeiner angenommenen Sätze, zugeben muß. Ueberhaupt können die Beweiſe auch noch eingetheilet werden, in wie ferne ſie ihre Kraft entweder bloß vom Verſtande, oder zugleich von einer Verbindlichkeit bekommen.

§. 225. Die möglichen Quellen, aus welchen die Beweiſe geführet werden, und von welchen ſie auch benennet werden können, ſind folgende: 1) Der Beweis kann *a priori*, aus dem Begriffe, geführet werden. Oder man ſchließet 2) aus äußerlichen Urſachen: ſo wird z. E. die Unſterblichkeit unſerer Seele aus den Eigenſchaften Gottes erwieſen. Oder man ſchließet 3) durch den Weg der Gleichgültigkeit: Oder 4) auf dem Wege der Vergleichung, z. E. ſo ſchließet man, wenn man beweiſet, daß die drey Winkel in einem Triangel 180. Grad ausmachen. Oder 5) man beweiſet aus Erfahrungen: Oder 6) aus Zeugniſſen. Mit dieſen Arten der Beweiſe beweiſet man *directe*. Oder man beweiſet 7) durch eine *Deductio ad abſurdum*, welches man *indirecte* beweiſen nennet. Es können auch bey einem Beweiſe mehrere Arten zuſammen kommen, welchen man alsdenn einen zuſammengeſetzten Beweis nennet. Ueber die ſchon angeführten Gattungen der Beweiſe, ſind noch diejenigen zu merken, welche man Rechtfertigungen des Verfahrens, und Beweiſe der Wahrheit nennet; ingleichen die Beweiſe *per inductionem*, und die Deduktionen.

§. 226. Bey Erfindung der Beweiſe iſt nöthig, daß man ſich überhaupt die Begriffe des zu erweiſen-

den Satzes deutlich vorſtelle, und alsdenn herum ſinne, ob nicht, und warum, vielleicht die Sache auch anders ſeyn könnte, da einem leicht Materie zu Beweiſen beyfallen wird. Hierbey ſind noch folgende Specialregeln zu behalten: Alle Exiſtenzen müſſen zuletzt aus Erfahrungen bewieſen werden. Bey einem Beweiſe von Cauſalverknüpfungen aber iſt zu unterſcheiden, ob man **Gründe der phyſikaliſchen**, oder moraliſchen **Exiſtenz** unterſuchet: und bey den erſten iſt wiederum Achtung zu geben, ob man bloß **mögliche**, oder **exiſtirende Urſachen**, und **Wirkungen** wiſſen wolle. Exiſtirende Urſachen werden durch den Unterſcheidungsweg erwieſen. Zur Beſtimmung derſelben iſt dieſes die allgemeine Regel: Wenn zwey Dinge, die man als Urſache, und Wirkung betrachtet, mit einer Beſtändigkeit auf einander folgen, ſich auch ſonſt keine leichtere und beſſere Urſache angeben läßt; ſo iſt das eine für die Urſache des andern zu halten.

§. 227. Ein Beweis, wenn er **vollſtändig** ſeyn ſoll, muß auch in Anſehung der Vorderſätze fortgeſetzt werden; und beym Nachdenken will es nöthig ſeyn, daß man bis auf die höchſten Gründe aller Erkenntniß gehet. Auch die Einwürfe müſſen behörig beantwortet, und aus dem Wege geſchafft werden. Bey dieſen letztern hat man beſonders, wenn eine **Colliſion der Beweiſe** entſtehet, ingleichen auf die entgegengeſetzten **Scheinbeweiſe**, wohl Achtung zu geben. Von beyden muß noch etwas genauer hier gehandelt werden.

§. 228. **Collidirende** oder **ſtreitende Beweiſe** ſind ſolche, deren Concluſionen einander widerſprechen, und

und welche doch durch richtige Schlüſſe aus ſolchen Gründen hergeleitet werden, welche überhaupt für wahr anzunehmen ſind. Daß es dergleichen ſtreitende Beweiſe gebe, klingt faſt paradox; indem es ſcheinet, daß gewiſſe Gründe der Wahrheit zugleich wahr, und falſch ſeyn müßten. Allein die Grundſätze werden, *objective* genommen, nimmermehr wahr und falſch zugleich ſeyn; weil aber dieſe und jene mit gewiſſer Einſchränkung anzunehmen ſind, welche aber nicht von jedem ſubjektiviſchen Verſtande eingeſehen werden; ſo ſind daher allerdings collidirende Beweiſe, wie ſie angegeben worden, möglich. Sie ſind es aber auf zweyerley Art: Erſtlich durch die zufälligen *Principia* der Erkenntniß der Wahrheit in unſerm Verſtande; deren einige vielleicht nur von endlichen Dingen, oder nur von denen in dieſer Welt, oder nur in dem uns bekannten Theile der Welt, gelten und anzunehmen ſind: und zum andern durch diejenigen *Principia*, welche noch nicht mit allen Determinationen, und Reſtriktionen gedacht werden. Denn manchmal kann man nicht alle Reſtriktionen angeben; es kann einem auch an Gelegenheit fehlen, auf gewiſſe wahre Reſtriktionen zu kommen; und endlich muß man die Cauſalwahrheiten appliciren, ob man gleich die Natur des Objekts nicht vollſtändig weiß.

§. 229. Es collidiren ſich aber in den Beweiſen entweder die Kennzeichen der Wahrheit, oder bloß materiale Sätze. Im erſten Falle, wenn ſich nämlich die Kennzeichen der Exiſtenz, Möglichkeit, oder Verknüpfung der Dinge collidiren, ſind folgende Regeln

geln zu merken: 1) Der Satz vom Widerſpruch leidet niemals eine Ausnahme. 2) Ein von der Unbegreifflichkeit der Sache hergenommener Verneinungsgrund muß richtigen Beweiſen weichen. 3) Ein Beweis aus einem Grunde, der einer Ausnahme fähig iſt, muß einem andern weichen, welcher ein Gewichte durch eine geſetzliche Verbindlichkeit bekommt. 4) Der Satz von der zureichenden Urſache gehet allen Gegengründen vor, welche von der Unmöglichkeit, Begriffe zu trennen, oder zu verbinden, oder von der Unbegreifflichkeit hergenommen ſind. 5) Der Satz von der Zufälligkeit gehet einem von der Unbegreifflichkeit hergenommenen Gegengrunde vor. 6) Wenn man dadurch, daß ſich etwas denken läßt, auf Sätze geführet wird, die mit den oberſten Gründen der Vernunft ſtreiten; ſo iſt eine ſolche Möglichkeit keine wahre, ſondern nur eine anſcheinende. 7) Die reale Abſtraktion iſt der idealen vorzuziehen, wenn gleich die übrigen Umſtände gleich ſind.

§. 230. Wenn ſich materiale Sätze z. E. von Urſachen und Wirkungen, oder von moraliſchen Materien collidiren; ſo iſt wegen der erſtern die allgemeine Regel: daß man auf die höhern Beweisgründe zurücke gehen, und ſehen muß, ob nicht ein Satz noch einer Ausnahme fähig ſey. Bey moraliſchen Materien ſind die Colliſionen mancherley, denn es collidiren ſich entweder gewiſſe Zwecke, oder Geſetze; oder nur die Applikationen gewiſſer Zwecke, oder Geſetze; oder es collidiren ſich moraliſche Gründe, welche entweder Gründe der Klugheit, oder der Gerechtigkeit

ſind.

ſind. Bey dieſen Colliſionen kommt es nun darauf an, daß man die Arten der Gründe, welche dabey vorkommen, wohl unterſcheide. Weil überall gewiſſe *Data* zum Grunde liegen; ſo müſſen die Wahrheit derſelben, und die Folgen aus denſelben, unterſchieden werden. Die *Data* ſelbſt, wie ferne dergleichen Folgen daraus gezogen werden, heißen **Beurtheilungsgründe.** Dieſe ſind zweyerley, entweder **Beweisgründe der einen, oder der andern Meynung;** und daher wiederum einſeitig, oder zweyſeitig, nachdem ſie nur auf eine, oder alle beyde Meynungen paſſen: oder **Entſcheidungsgründe**, welche beweiſen, welche unter zwo angeführten *rationibus dubitandi* vorgehen müſſe.

§. 231. Um die unterſchiedenen Arten der Gründe in moraliſchen Materien bequem zu beurtheilen, und die Entſcheidung heraus zu bringen, iſt die **Methode** folgende: 1) Man ſtelle ſich zuerſt die gegebenen Umſtände deutlich vor, und ſetze die dabey möglichen *Hypotheſes* auseinander. 2) Man ſinne herum, was für, oder wider eine jedwede geſagt werden kann. 3) Hierauf unterſcheide man die Gründe genau, zu was für Art ein jeder gehöret; und ſondere die ab, welche die Gewißheit der *Datorum* betreffen. 4) Unter den Beurtheilungsgründen ſuche man alsdenn die Entſcheidungsgründe heraus.

§. 232. Wir kommen nun auf die **Scheinbeweiſe** oder **Fallacien**, welche nicht beweiſen, was ſie beweiſen ſollen. Ihr Fehler lieget entweder in der **Form**, oder in der **Materie des Schluſſes.** Dergleichen

Sophiſtereyen werden auch entweder mit Worten, oder mit Begriffen getrieben. Die Scheinbeweiſe, welche der Form noch unrichtig ſind, können Scheinbeweiſe falſcher Schlüſſe heiſſen, und es giebet deren ſo viel, als es richtige Arten zu ſchließen giebet.

§. 233. Wenn der Fehler eines Scheinbeweiſes an der Materie lieget; ſo ſind es folgende: 1) Wenn man nicht den rechten Punkt beweiſet, welches auch die Veränderung der Streitfrage genennet wird: Dieſes geſchiehet, theils wenn man etwas hinweglässt, daß der Satz einen andern Verſtand bekömmt, theils wenn man etwas, das nicht darzu gehöret, hinzuſetzet. 2) Wenn man Sätze zum Beweisgrunde angiebet, welche nicht wahr, oder ſonſt nicht dazu geſchickt ſind; welches man im weitern Verſtande *Petitionem Principii* nennet. Im engern Verſtande iſt *Petitio Principii*, oder der Zirkel im Beweiſen ein ſolcher Scheinbeweis, da dasjenige, was erwieſen werden ſoll, ganz oder zum Theil ſelbſt zum Beweisgrunde angenommen wird. Hiermit verwirre man die Art zu Beweiſen nicht, wo in einem Objekte ſelbſt die *Data* zum Beweiſe liegen. Z. E. ſo kann man, daß die Vernunft Wahrheit lehret, aus der Vernunft ſelbſt erweiſen. 3) Wenn der Beweis mit ſich ſelbſt ſtreitet, das iſt, wenn der Beweis zu viel beweiſet. Dieſes meinet man, wenn der geführte Beweis zugleich etwas mit beweiſet, welches vom Verfaſſer ſelbſt geleugnet, oder ſonſt ſchon für falſch gehalten wird.

Das

Das ſiebenzehnte Kapitel, Von dem Nachdenken, und der Lehrart.

§. 234.

Das judiciöſe Nachdenken, welches von dem Dichten und Herumſchweifen der Einbildungskraft unterſchieden ſeyn ſoll, beſtehet in einer ſolchen Richtung unſerer Verſtandeskräfte, wodurch wir zu einer weitern Erkenntniß der Wahrheit gelangen. Die **Methode nachzudenken** iſt die Art und Weiſe, wie man dabey verfähret. Weil dabey gewiſſe Grundgedanken vorausgeſetzt werden, wobey man eben den Zweck hat, ſie deutlicher, vollſtändiger, und gewiſſer vorzuſtellen; ſo kann ſolchemnach das judiciöſe Nachdenken leicht ferner definiret werden. Die innerlichen Unterſchiede der Arten des Nachdenkens beſtehen in der unterſchiedenen Art und Weiſe, wie man von den Grundgedanken zu andern Gedanken fortgehen kann. Der Unterſchied der Materien, die Erkenntnißwege, und die Grade der Gewißheit verändern dieſelben nicht.

§. 235. Die Art des Nachdenkens im Vortrage heißt die **Lehrart**, welche mancherley äuſſerliche, und zufällige Unterſchiede leidet, die aber nicht in die Logik gehören. Wie nun beym Nachdenken überhaupt die Erkenntniß der Wahrheit der Zweck iſt; ſo ſoll die Beförderung eben derſelben Erkenntniß bey andern der Zweck des Vortrages ſeyn. In beyden Fällen muß die Brauchbarkeit der Wahrheiten den Umfang der

Meditation beſtimmen. Es werden daher die Gedanken entweder um objektiviſcher Urſachen, d. i. um der abzuhandelnden Sache ſelbſt willen, beygebracht, und dieſe müſſen allezeit nothwendig vorhanden ſeyn; oder um ſubjektiviſcher Urſachen willen, worinnen man ſich nach ſeinem Leſer, oder Zuhörer richtet, um ihm die Sachen leichte, und nützlich zu machen. Man nennet ſolche Gedanken *Scholia*.

§. 236. Es ſind zwo Hauptarten des Nachdenkens möglich, das analytiſche, wenn man zu einer vollkommenern Erkenntniß der Grundgedanken ſelbſt gelangen will; und das ſynthetiſche, wenn man von den Grundgedanken zur Erkenntniß anderer Wahrheiten fortgehet, welche nicht in jenen enthalten ſind. Beyde Arten werden in der Ausübung ordentlicherweiſe verbunden.

§. 237. Das analytiſche Nachdenken iſt entweder eine Analyſis der Begriffe oder Sachen, deren Grundgedanken gewiſſe vorgeſtellte Begriffe ſind; oder eine Analyſis der Worte oder Texte, deren Bedeutung man unterſuchet. Die Analyſis der Begriffe iſt ferner in die zergliedernde, und beweiſende einzutheilen. Die beweiſende Analyſis iſt, welche die Beweiſe der Grundgedanken aufſuchet, und beurtheilet: Die zergliedernde Analyſis ſuchet dasjenige deutlich auf, was zu den Grundgedanken, als ein Theil, oder innerliche Determination, gehöret.

§. 238. Die beweiſende Analyſis ſuchet die Beweiſe entweder aus den Grundgedanken ſelbſt heraus; oder ſie beurtheilet dieſelben nur. Wir haben bey den

Grund-

Grundgedanken ſchon, wie von ferne, eine dunkele Empfindung ihrer Wahrheit, oder Falſchheit: die beweiſende Analyſis ſetzt hernach alles deutlicher auseinander. Die zergliedernde Analyſis ſetzet auch entweder dasjenige, was in den Grundgedanken mitgedacht wurde, deutlich auseinander; oder ſie ſetzt zu demjenigen, was noch undeterminirt gedacht wurde, fernere Determinationen hinzu. Dieſes letztere geſchi.het entweder durch ſolche Determinationen, welche dem Objekte allezeit zukommen, z. E. wenn man ſich Gott als das allervollkommenſte Weſen vorſtellet, und hernach die Vollkommenheiten, die ihm zukommen, ſelbſt angiebet: oder es geſchiehet durch ſolche Determinationen, welche dem Objekte *disjunctive* weſentlich ſind. Z. E. wenn ich ſage die Thiere ſind entweder vernünftige, oder unvernünftige. Beyde Arten der Analyſis, ſowohl die zergliedernde, als beweiſende, können zuſammen kommen, woraus die zuſammengeſetzte analytiſche Methode entſpringet, b y welcher man von gewiſſen *Datis* auf ihre Gründe zurückgeht, und aus denſelben die Aufgabe auflöſet, z. E. wenn gefragt wird, wie das Gewiſſen rege zu machen ſey.

§. 239. Die Analyſis der Worte oder Texte beſchäfftiget ſich mit dreyerley, entweder ſie interpretiret den Text; oder abſtrahiret in demſelben die Ordnung, welche man die Diſpoſition deſſelben nennet, und dieſe kann eine natürliche, oder willkührliche ſeyn; oder ſie beurtheilet den Text, wobey man theils auf die Güte der Schreibart, ob die Worte deutlich, die Schreibart rein, zierlich u. ſ. w. ſey, theils auf die

Güte der Gedanken ſiehet, ob die Begriffe deutlich, die Sätze erwieſen, und die Gedanken dem Zwecke gemäß ſind.

§. 240. Die ſynthetiſche Methode iſt nun zu betrachten. Der merkwürdigſte Unterſchied dabey iſt, daß man entweder aus den Begriffen möglicher Weſen, oder aus Sätzen ſchließet, welche von Exiſtenzen handeln, ſie mögen phyſikaliſche oder moraliſche ſeyn. Die ſynthetiſche Methode iſt daher dreyerley, die geometriſche, phyſikaliſche, und moraliſche. Die beyden letztern, welche von Exiſtenzen handeln, könnten auch mit einem Worte die philoſophichſe Methode heißen, und der geometriſchen entgegen geſetzt werden; ſo hätte man zwo Arten der ſynthetiſchen Methode.

§. 241. Die geometriſche oder mathematiſche Methode iſt alſo diejenige Art des ſynthetiſchen Nachdenkens, da man aus möglichen Weſen, deren Exiſtenz noch nicht geſetzet, oder doch nicht betrachtet wird, zur Erkenntniß ihrer Verhältniſſe, und denen davon abhangenden Folgen und Aufgaben fortgehet. Einige wollen zwar eine jede gründliche, und ordentliche Methode eine mathematiſche nennen: aber es wird dadurch eine Verwirrung gemacht, und die erheblichſten Unterſchiede der Methode bleiben unerkläret. Die geometriſche Methode hat das ſonderbare, daß ſie die Definitionen nicht erweiſet, ſondern ſie nur als möglich poſtuliret: und überhaupt hat ſie folgende Umſtände beſonders, wodurch ſie ſich von der Philoſophiſchen unterſcheidet: Sie hat nämlich nur die Gröſſenweſen

weſen zu ihrem Gegenſtande. Sie nimmt ihre Definitionen von der Entſtehungsart der Größen her. Die moraliſche Betrachtung des Endzweckes, ja aller wirkenden Urſachen, wird bey ihr nicht in Erwägung gezogen. Sie gehet allezeit den Weg der Demonſtration: und hat daher kein anderes *principium*, als den Satz des Widerſpruchs nöthig.

§. 242. Die phyſikaliſche Methode iſt diejenige Art des ſynthetiſchen Nachdenkens, da man von Erfahrungen, oder auch von geſchloſſenen Realſätzen, auf andere Sätze, welche von phyſikaliſchen Exiſtenzen handeln, fortgehet. In dieſer Methode thut ſonderlich der Unterſcheidungsweg gute Dienſte. Man bedienet ſich derſelben in der Phyſik, und mithin in allen mediciniſchen Wiſſenſchaften. Sie kommt aber auch anderwärts, z. E. in der geoffenbarten Theologie vor, darinnen die Sprüche der heiligen Schrift die Stelle der Erfahrungen vertreten, aus welchen man die theologiſchen Lehren abſtrahiret. Wenn dieſes ſchon geſchehen iſt: ſo kann man auch analytiſch verfahren, und die Schriftſtellen jedesmal zum Beweiſe beyfügen.

§. 243. Die moraliſche Methode, iſt diejenige Art des ſynthetiſchen Nachdenkens, da man von den Grundgedanken auf die Endzwecke der Dinge, ingleichen auf dasjenige, was um derſelben willen geſchehen ſoll, oder darf, fortgehet. Da nun alle Geſetze, als Endzwecke, anzuſehen ſind; ſo hat die moraliſche Methode mit Geſetzen, oder mit Endzwecken der Klugheit zu thun. Die Geſetze ſelbſt werden entweder unmittelbar durch die Empfindung bekannt gemacht,

wenn ſie aufgeſchrieben, oder mündlich kund gethan worden; oder ſie müſſen, wie die natürlichen Geſetze, aus der Erfahrung, und geſchloſſenen Realſätzen, allererſt erwieſen werden. Endlich iſt noch zu merken, daß das ſynthetiſche Nachdenken allezeit das analytiſche voraus ſetzet; und daher müſſen ſie ordentlicherweiſe mit einander verbunden werden.

§. 244. Nunmehro iſt noch übrig, etwas hinzu zu ſetzen, wie in der Ausübung die Meditation anzugreiffen ſey. Der Hauptzweck, oder der objektiviſche Zweck der Meditation heißt das Thema. Dieſes iſt entweder ein einfaches, und zwar entweder ein Begriff, oder ein Satz, oder eine Aufgabe; oder ein zuſammengeſetztes, wenn etliche *Themata* zuſammen genommen werden, welches öfters aus guten Gründen geſchehen muß.

§. 245. Die allgemeinen Regeln von der Meditation ſind folgende: 1) Das Thema ſoll nützlich ſeyn, und nützlich abgehandelt werden. 2) Man ſoll ſchon einige Fertigkeit im Nachdenken haben. 3) Man ſoll von der Sache eine vorläuffige Erkenntniß haben. 4) Man entwerfe den Grundriß, und ſetze die Hauptzwecke der Meditation auseinander. 5) Man ſehe ferner zu, was jeder Hauptpunkt für eine Methode erfordere. 6) Man ſorge dabey für eine gute Ordnung: 7) Und befleißige ſich einer bequemen Abtheilung der Materie unter generale Titel. 8) Man bemühe ſich alsdenn in ein Feuer der Meditation zu kommen. 9) Man hohle aber nicht zu weit aus. 10) Man ſuche eine determinirte und charakteriſtiſche

Erkenntniß. Endlich 11) müſſen fleißig erläuternde Anmerkungen beygefüget werden.

§. 246. Zur Erleichterung der Meditation wollen wir auch noch die Hauptpunkte, welche bey allen Abhandlungen zu betrachten vorkommen können, in Klaſſen bringen, welche man, um leichter auf dasjenige, was zur Abhandlung eines *Thematis* gehöret, zu fallen, in Gedanken durchlauffen kann. Man könnte dieſe Lehre die Topik nennen; Die Zwecke, oder Objekte der Meditation ſelbſt aber, welche darinnen vorkommen, die Titel der Topik.

§. 247. Die Titel der allgemeinſten Topik können ungefähr folgende ſeyn: 1) Nominalerinnerungen: 2) Aufſuchung des erſten Begriffs: 3) Beweis der Möglichkeit und Exiſtenz: 4) Fernere Beſtimmung der Begriffe durch die Exiſtentialabſtraktion: 5) Aufſuchung der Urſachen: 6) Unterſuchung der Wirkungen, und des Nutzens: 7) Betrachtung des Verhältniſſes eines Dinges gegen andere: 8) Unterſuchung der Größen: endlich 9) nützliche *Scholia*.

§. 248. Außer dieſer allgemeinen Topik kan zu verſchiedenen Hauptarten der *Thematum* noch eine ſpecialere Topik entworfen werden. Die Begriffe, als *Themata*, wenn ſie keine moraliſchen Weſen vorſtellen, brauchen, außer der allgemeinen Topik, keine beſondere. Stellen ſie aber moraliſche Weſen vor; ſo gehöret zu ihrer moraliſchen Betrachtung, 1) der Beweis der Verbindlichkeit; 2) Die Gründe derſelben; 3) die Strafen, und Belohnungen; 4) die

Gründe der Zurechnung, und Schuld; 5) die Bewegungsgründe; 6) die Bedingungen; 7) die *Oppoſita*; 8) die Kennzeichen: Zur phyſikaliſchen Betrachtung aber gehöret, 9) die phyſikaliſche Entſtehungsart; 10) die antreibenden Urſachen; 11) die Mittel; 12) die Hinderniſſe.

§. 249. Wenn das *Thema* ein Satz iſt; ſo iſt außer dem, was aus der allgemeinen Topik hier appliciret werden kann, noch ins beſondere zu erinnern, daß bisweilen das meiſte dabey ankomme, 1) auf die Einſchränkung; 2) auf die genauere Beſtimmung der undeterminirten Begriffe; 3) auf die *Copulam*. 4) Bisweilen wird der Beweis nicht bloß aus den Definitionen geführet: 5) Bisweilen ſind ſtreitende Beweiſe zu entſcheiden: 6) Wenn die Falſchheit eines Satzes zu zeigen iſt; ſo ſind folgende Zwecke zu beobachten: daß man die Gründe der Falſchheit angebe; daß man zeige, ob der Satz nur nicht erwieſen, oder ob er gar unerweislich, oder unmöglich ſey; daß man erkläre, wie wichtig der begangene Irrthum ſey; daß man den falſchen Satz einſchränke; Die Urſachen und die Veranlaſſung der Verwirrung aufſuche; und endlich etwas beſſeres an die Stelle ſetze.

§. 250. Es ſind noch die *Themata* übrig, welche Aufgaben ſind. Von dieſen unterſcheide man die bloßen Fragen, in welche alle Sätze zufälligerweiſe verwandelt werden können. Die letztern haben dennoch ihren beſondern Nutzen; und in wie ferne ſie ſo vorgetragen werden, hat man folgendes dabey zu merken: 1) Es muß der rechte Verſtand der Frage deut-

lich

lich erkläret werden; 2) die Wichtigkeit derſelben, und was dabey zweifelhaft iſt, angegeben werden; 3) die Frage deutlich, und gründlich entſchieden werden; welches geſchiehet, wenn man die Beweiſe unter einander vergleichet, das Undeterminirte beſtimmt, und die Einſchränkungen, und Cautelen, genau aufſuchet.

§. 251. Was die eigentlichen **Aufgaben** betrifft; ſo ſind ſie ſolche Sätze, da zu einem undeterminirten Begriffe eine ſolche Determination geſuchet wird, welche ſich in einem einzigen Satze nicht füglich ausdrücken läßt. Es giebet derſelben **zweyerley Arten**: nämlich **bloße Aufgaben des Nachdenkens**, da man nur zu undeterminirten Begriffen die Beſtimmung ſuchet, welches theils vermittelſt der Exiſtentialabſtraktion, theils vermittelſt der Caufalabſtraktion geſchiehet: und **Aufgaben der wirklichen Verfertigung** einer Sache, da die Beförderung eines Zweckes undeterminirt angegeben, und die fernere Determination dazu geſuchet wird.

§. 252. Bey dieſer letztern Art iſt auf folgende Hauptpunkte zu ſehen: 1) Die Begriffe müſſen deutlich beſtimmet werden; 2) der zu befördernde Zweck muß deutlich vorgeſtellet werden; 3) Man zeige die Wichtigkeit, und Schwierigkeiten der Sache; 4) Man ſuche zur Entſcheidung die nöthigen Gründe auf; 5) Man löſe die Aufgabe auf, und beweiſe die Auflöſung; 6) Man merke auf die Folgerungen, und den Nutzen der Aufgabe, ferner auf die Cautelen, und endlich auf die Einwürfe, und Vorurtheile.

§. 253. Eine beſondere Art des Nachdenkens iſt das Disputiren. Dieſes iſt eine von Zween zugleich angeſtellte Unterſuchung der Wahrheit, da einer von beyden das Gegentheil von dem, was der andere ſetzet, zu behaupten ſuchet. Die eine Perſon, welche die Widerlegung der andern zur Abſicht hat, und ſeine Gegenmeynung vertheidiget, heißt der Opponent: Die andere, welche die Behauptung ihrer Meynung zum Zwecke hat, und die Widerlegung der andern darzu anwendet, heißt der Reſpondent. Die Sache ſelbſt, worüber die gelehrte Streitigkeit geführet wird, nennet man den *Statum controverſiae.*

§. 254. Das Opponiren geſchiehet 1) entweder durch den Weg der zweifelnden Verneinung, dabey man nur die Abſicht hat, die Beweisgründe des Reſpondenten zu entkräften, und die Meynung deſſelben, als unbewieſen, darzuſtellen; Dieſes thut man zuweilen durch Inſtanzen, welches Exempel ſind, die man zum Beweiſe der unrichtigen Beſtimmung der Weite bey allgemeinen Begriffen anführet; oder es geſchiehet durch Gegenbeweis, wenn man zur Abſicht machet, ausdrücklich zu behaupten, daß die Meinung des Gegners falſch, oder gar unmöglich ſey. 2) Opponiret man auch entweder nach analytiſcher, oder ſynthetiſcher Methode; und 3) κατ' ἄνθρωπον, oder κατ' ἀλήθειαν.

§. 255. Was das Reſpondiren belanget; ſo muß der Reſpondent ſich zu dem Beweiſe aller ſeiner Sätze gefaßt halten. Die vorgebrachten Argumente muß er entweder negiren, und zeigen, daß keine wahre

Oppo-

Oppoſition darinnen ſey; oder er muß ſie einräumen, und zeigen, daß ſie in jetziger Applikation ihre Kraft verlieren; oder er muß die Oppoſition, durch eine genauere Einſchränkung entweder des Opponenten ſeiner Sätze, oder ſeiner eigenen, heben. Wenn durch Inſtanzen opponiret wird; ſo muß gezeiget werden, daß, was darinnen für wahr oder möglich ausgegeben wird, es nicht ſey; oder es muß gewieſen werden, daß es keine wirkliche Inſtanz ſey.

§. 256. Vom Disputiren überhaupt ſind noch folgende Regeln zu merken: 1) Jeder ſoll beweiſen, was er bejahet, oder verneinet: 2) Man gebe auf den *Statum controverſiae* Achtung: 3) Man ſoll ſeine Gedanken in ſeiner Gewalt haben, und vieles zugleich, und geſchwind denken können. 4) Man hüte ſich für Ausſchweifungen: 5) Man misbrauche das Disputiren κατ᾽ ἄνθρωπον nicht. Im übrigen iſt der Nutzen des Disputirens unſtreitig: obſchon oft wenig dadurch ausgerichtet wird, weil es bisweilen auf *Poſtulata* ankommt, ja auf die Einſicht ganzer Wiſſenſchaften; und weil der Wille öfters hinderlich iſt, die Wahrheit einzuſehen, und anzunehmen.

Das achtzehnte Kapitel, Von der hiſtoriſchen Wahrſcheinlichkeit.

§. 257.

Die Hiſtorie ſoll eine gegründete Nachricht von geſchehenen Begebenheiten, das iſt, von da geweſenen Exiſtenzen, ſeyn: man rechnet auch dahin Namenverzeichniſſe, Zeitregiſter u. ſ. f. Was die in derſelben vorkommenden Beweiſe anlanget; ſo iſt offenbar, daß kein anderer, als der Weg der Wahrſcheinlichkeit, dabey möglich ſey. Diejenige Wahrſcheinlichkeit, durch welche man gegründete Nachrichten von Erdichtungen zu unterſcheiden im Stande iſt, wird die hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit genennet. Hierzu wollen wir nun die allgemeinen logikaliſchen Gründe aufſuchen.

§. 258. Die oberſten Gründe der hiſtoriſchen Wahrſcheinlichkeit ſind folgende: 1) Man präſumiret, daß Erdichtungen, zumal in merklicher Zuſammenſetzung, ſich ſelbſt verrathen. Denn eine weitläuftige Erdichtung, welche eine innerliche Wahrſcheinlichkeit haben ſoll, iſt nicht leicht zu machen. 2) Doch ohne beſondere Urſachen, welche die Präſumtion entkräften, oder das Gegentheil erweiſen, präſumiret man nicht, daß eine Erzehlung ohne Grund ſey. Dieſe Präſumtion leidet Grade; vermag aber ſonderlich viel bey öffentlichen Urkunden. 3) Je mehr etwas eine leichte Möglichkeit iſt, oder innerliche Wahrſcheinlichkeit hat,

hat, deſto leichter wird es durch wahrſcheinliche Gründe glaubwürdig. Mit dieſen oberſten Gründen der hiſtoriſchen Wahrſcheinlichkeit läßt ſich verſchiedenes aus der allgemeinen Wahrſcheinlichkeitslehre verbinden, wodurch ſie erweitert werden können.

§. 259. In der Applikation derſelben bey hiſtoriſchen Beweiſen hat man zu unterſcheiden, erſtlich die *Data*, von denen man den Beweis hernehmen will; alsdenn das **Verhältniß derſelben** gegen die zu beweiſende hiſtoriſche Wahrheit. Die *Data* zu einer hiſtoriſchen Wahrſcheinlichkeit können ſehr vielerley ſeyn. Es gehören dazu nicht nur Geſchichtbücher, und Urkunden, ſondern auch Denkmale, Münzen, Bilder, Aufſchriften, Ueberbleibſale, und hinterlaſſene Folgen. Was aber die **Beweiskraft der** *Datorum* anlanget, ſo iſt dieſelbe theils in der **Exiſtenz und Beſchaffenheit der Zeugniſſe**; theils in der **Beſchaffenheit der Sache ſelbſt** anzutreffen.

§. 260. Bey der **Beſchaffenheit der Sache** ſiehet man wiederum theils auf ihre **Möglichkeit**, theils auf ihre **Wahrſcheinlichkeit an ſich**: Die **Gründe** zu beyden ſind entweder **innerliche**, oder **äußerliche**. Man erwäge alſo 1) die **Vollkommenheit der Möglichkeit**, welche einer erzehlten Begebenheit zukommt. Es muß eine wirklich unwiderlegliche logikaliſche Möglichkeit ſeyn: und, wenn ſie dieſes iſt, ſo gehet ihr, durch die Unbegreiflichkeit, nicht nothwendig etwas ab. Hingegen gewinnet ſie, wenn es eine leichte Möglichkeit iſt. Man gebe ferner 2) Achtung, ob die erzehlte Begebenheit eine **innerliche Wahrſchein**-

ſcheinlichkeit hat. 3) Man ſehe ſich um, ob etwan nach der Zeit Denkmale, Folgen, und Ueberbleibſale vorhanden geweſen, oder noch ſind, welche der erzehlten Sache zugeſchrieben werden. 4) Oefters liegt in bekannten vorhergegangenen Begebenheiten ein Grund von hiſtoriſcher Glaubwürdigkeit zu den folgenden.

§. 261. Die andere Hauptquelle der hiſtoriſchen Beweiſe ſind die Zeugniſſe, oder die bezeugten Erfahrungen anderer, ſie mögen ſie unmittelbar ſelbſt gemacht, oder erſt von andern bekommen haben. Hierbey können vier Umſtände in Betrachtung gezogen werden. 1) Es iſt Acht zu haben, ob jemand ein wahres Zeugniß hat ablegen können. Dabey iſt theils auf die Sache, theils auf die Perſon zu ſehen. Wenn die Sache unmittelbar ſinnlich iſt, und der Zeuge iſt dabey geweſen: ſo muß ſeine dabey bewieſene Aufmerkſamkeit unterſucht werden. Iſt die Sache nicht unmittelbar ſinnlich, ſondern beruhet auf gewiſſen Schlüſſen, da aber doch das Objekt, wovon die Sache abſtrahirt werden ſollte, dem Zeugen gegenwärtig geweſen: ſo muß des Zeugen Fähigkeit zu urtheilen beobachtet werden. Iſt der Zeuge bey der Sache nicht ſelbſt zugegen geweſen: ſo hanget ſein Zeugniß von ſeinen Erkenntnißgründen ab, welche alsdenn zu prüfen ſind.

§. 262. Hierauf iſt 2) die Frage, ob auch der Zeuge die Wahrheit hat ſagen wollen? Daher muß man herumſinnen, ob ſich eine Urſache findet, um welcher willen er ſie nicht hat ſagen wollen; oder ob im Gegentheil, wegen beſonderer Umſtände, die Unwahr-

Unwahrheit von dem Zeugen nicht präſumirt werden kann. Sind keine Umſtände von dem Schriftſteller bekannt, woraus man urtheilen könne, ob er die Wahrheit habe ſagen wollen, oder nicht: ſo wird ihm öfters ſeine Schreibart verrathen, wie er bey dieſer oder jener Sache geſinnt geweſen iſt.

§. 263. Eine beſondere Betrachtung verdienet 3) die Frage, ob und wie ferne der Zeuge habe betrügen können, theils vorſetzlich, theils weil er von andern betrogen worden? Wenn der Zeuge nicht hat betrügen können: ſo macht dieſes ſein Zeugniß ſehr wichtig. Hat er hingegen einen Betrug unter ſeiner Erzehlung verſtecken wollen: ſo wird ſich derſelbe nach Beſchaffenheit der Sache auch leicht entdecken laſſen.

§. 264. Endlich hat man bey der hiſtoriſchen Wahrſcheinlichkeit 4) dahin zu ſehen, ob, und wie ferne ein Zeugniß mit andern Zeugniſſen übereinſtimmet? Man ſiehet nämlich auf die Uebereinſtimmung des Zeugen theils mit ſich ſelbſt, theils mit andern Schriftſtellern. Man gewinnet oft etwas, wenn ein ſcheinbarer Widerſpruch mit andern Zeugniſſen da war, welcher ſich aber heben läßt. Läßt ſich aber ein Zeugniß mit andern nicht vergleichen: ſo muß die vorzügliche Glaubwürdigkeit des einen gegen das andere erwogen werden. Eine beſondere Aufmerkſamkeit verdienen die Zeugniſſe der Gegner, theils wenn ſie mit unſerm übereinſtimmen, theils wenn ſie offenbar unerheblich ſind.

§. 265. Zu beſſerer Applikation der bisher angezeigten Gründe dienen folgende Lehrſätze. 1) Seltene und widernatürliche Dinge haben eine innerliche Unwahrſcheinlichkeit, und erfordern ſtärkern Beweis, jedoch nur ſo weit ſich der Grund der Unwahrſcheinlichkeit ſchicket. 2) Alle Gründe der hiſtoriſchen Wahrſcheinlichkeit können einander wechſelsweiſe beſtätigen, ohne daß ein Zirkel daraus wird. Man muß nur Achtung geben, welches darunter, als das bekanntere, angenommen werden kann. 3) Oeffentliche Denkmale, und die berühmten Leuten geſetzt worden, beweiſen mehr, als die gemeinen: Nur aber in Begebenheiten, welche ſinnlich, und kundbar ſind. 4) Ein jedes Zeugniß hat eine hiſtoriſche Beweiskraft: Daferne nicht in gewiſſen Fällen dieſe Präſumtion entkräftet, oder ausdrücklich widerlegt werden kann.

§. 266. 5) Mehrere Zeugen, deren einer eine Erzehlung allerſt von dem andern hat, ſind als ein einiger anzuſehen; doch kann aus beſondern Gründen die Glaubwürdigkeit des erſtern durch die folgenden wachſen. 6) Jedoch beweiſet nicht allezeit die größte Anzahl der Zeugen auch am meiſten, ſondern es kömmt auf die Beſchaffenheit derſelben an. 7) Die Erzehlung einer nicht ſinnlichen Sache, dabey die Gründe, woraus ſie geſchloſſen worden, nicht angegeben werden, und es eben ſo oft verſehen zu werden pflegt, beweiſet nichts, wenn nicht der Zeuge Präſumtion vor ſich hat. 8) Eine leichte Möglichkeit eines Irrthums, oder einer Partheylichkeit machet einen Zeugen verdächtig, jedoch nur unter der Bedingung, wie ferne er

nicht anderweitige Präſumtionen vor ſich hat. 9) Eine ungezwungene, und treuherzige Erzehlung einer merklich langen Reihe von Begebenheiten, welche doch mit ziemlicher Wahrſcheinlichkeit zuſammen hangen, iſt ein Grund der Glaubwürdigkeit.

§. 267. 10) Man verwirre nicht mit einander die Glaubwürdigkeit einer einzeln Begebenheit, und die Glaubwürdigkeit eines Geſchichtſchreibers überhaupt. 11) Man unterſcheide die mittelbare, und unmittelbare Zeugenwahrſcheinlichkeit. Die erſtere iſt, wenn einer aus den Nachrichten anderer; und die letztere, wenn er aus eigener Erfahrung, ſchreibet. 12) Ein Zeuge, welcher etwas ſelbſt geſehen, hat bey ſonſt gleichen Umſtänden einen Vorzug vor einem, welcher etwas aus den Nachrichten anderer hat.

§. 268. 13) Ein Geſchichtſchreiber verlieret den Glauben, wenn er ſich auf untüchtige Quellen der Hiſtorie beruft, oder ſich widerſpricht; nicht aber, wenn er ungegründete Muthmaßungen von den Gründen der Sache einſtreuet, die er aber von den hiſtoriſchen unterſcheidet. 14) Einem verdächtigen Geſchichtſchreiber glaubt man nur dasjenige, was entweder an ſich eine leichte Möglichkeit iſt, oder eine innerliche Wahrſcheinlichkeit hat; oder was durch andere Zeugniſſe, oder hiſtoriſche Gründe beſtärkt wird; oder worein die Gründe, warum er verdächtig iſt, keinen Einfluß haben. 15) Ein verdächtiger Umſtand machet nicht allezeit die ganze Sache, oder eine verdächtige Erzehlung den Geſchichtſchreiber überhaupt verdächtig.

§. 269.

§. 269. 16) Wenn man daher, daß gute Geſchichtſchreiber eine Begebenheit nicht erzehlen, einen Beweisgrund nehmen will, daß ſie nicht geſchehen ſey; ſo muß die Beweiskraft in einer Präſumtion der nichterſcheinenden Urſache, oder in einer *Praeſumtione repugnantiae* liegen. Jedoch hat 17) ordentlicher Weiſe eine widerſtreitende Erzehlung eines andern Geſchichtſchreibers eine größere Beweiskraft wider eine erzehlte Begebenheit, als die bloße unterlaſſene Erzehlung. 18) Wenn man widrige Erzehlungen mit einander vergleichen will; ſo muß man ſich unter den ſubjektiviſchen Umſtänden der Scribenten umſehen. 19) Die Beylegung eines ſcheinbaren Streites machet die Glaubwürdigkeit nicht nothwendig geringer, ſondern ſie kann ſie gar vermehren. 20) Die hiſtoriſche Beweiskraft der Tradition und der gemeinen Sage gründet ſich theils auf die leichte Möglichkeit, und innerliche Wahrſcheinlichkeit der Sache an ſich; theils auf die Uebereinſtimmung mit andern äußerlichen Umſtänden; theils auf eine Präſumtion der nichterſcheinenden Urſache, oder zugleich auf eine *Praeſumtionem repugnantiae*.

§. 270. Es iſt die Frage aufgeworfen worden, ob die Glaubwürdigkeit der Geſchichte durch die Länge der Zeit abnehme; und man hat auch wohl das Ende der Glaubwürdigkeit dieſer und jener Geſchichte durch Rechnung beſtimmen wollen. Wenn man der Sache deutlich nachſinnet; ſo wird man finden, daß die Erkenntnißgründe von der Wahrheit einer Begebenheit zwar zufälligerweiſe abnehmen können, gleichwie ſie

auch

auch zufälligerweiſe zunehmen können. Denn durch Entdeckung beſſerer Nachrichten, und durch Verluſt der Urkunden kann die Glaubwürdigkeit einer Begebenheit abnehmen: hingegen kann ſie auch durch wichtigere Nachrichten, als man bisher gehabt, und durch die zunehmenden Folgen, und Merkmale einer Geſchichte, gewinnen und zunehmen. Die Beurtheilung der Urkunden und ihrer Richtigkeit beruhet auf beſondern Regeln, welche hier anzugeben zu weitläuftig werden würde. Aus den bisher angegebenen Gründen wird man einſehen, daß eine hiſtoriſche Nachricht entweder gewiß, oder zuverläſſig, oder von einiger Wahrſcheinlichkeit, oder völlig zweifelhaft; gleichwie ſie auch unwahrſcheinlich, und offenbar ungereimt, und verwerflich ſeyn kann.

Das neunzehnte Kapitel,

Von der Auslegung.

§. 272.

Unter der Auslegung oder Interpretation verſtehet man in der weiten Bedeutung den ganzen Inbegriff des analytiſchen Nachdenkens über Worte und Texte, oder auch überhaupt über Zeichen der Gedanken, wie ferne ſie als ſolche betrachtet werden. Wir wollen aber hier in einer engern Bedeutung die richtige Erklärung des wahren Verſtandes gewiſſer Zeichen der Gedanken, und zwar inſonderheit der Worte, darunter verſtehen. Das Objekt der Interpre-

terpretation iſt der **Verſtand der Worte**, welcher in denjenigen Gedanken beſteht, welche zunächſt durch dieſelben bezeichnet werden. Er wird eingetheilt in den **grammatiſchen Verſtand der Worte**, worunter man alle mögliche Bedeutungen eines Wortes verſteht; und in den **logiſchen Verſtand der Worte**, welcher derjenige iſt, welchen ſie in einem gewiſſen Contexte haben. Wenn gewiſſe Sachen, oder deren Worte, ſo gebraucht werden, daß dadurch gewiſſe andere Sachen bezeichnet werden ſollen, ſo heißt ſolches der **ſymboliſche Verſtand** derſelben.

§. 273. Demnach iſt die **Interpretation** eines Textes entweder **grammatiſch**, oder **logiſch**. Eine **Umſchreibung** heißt ein ſolcher Vortrag eines Textes, da man gewiſſe Erklärungen mit einſchaltet. Die logiſche **Interpretation** kann ferner in die **gemeine**, da man den Verſtand der Worte, und die Gründe ihrer Auslegung, vermittelſt der natürlichen Empfindung des Wahren und Falſchen, wahrnimmt; und in die **gelehrte** eingetheilt werden, da man auch die Gründe deutlich anzugeben weiß. Die **avthentiſche Interpretation** iſt, wenn man nur näher beſtimmt, in was für Verſtande man ſeine Worte angenommen wiſſen wolle.

§. 274. Die Gründe zur Beſtimmung des richtigen Verſtandes der Worte ſind folgende: 1) Es kommt zuvörderſt auf die Beſchaffenheit der redenden Perſon an, was für einen Begriff man ſich von derſelben zu machen habe. 2) Iſt auf die Beſchaffenheit der Sprache zu ſehen, in welcher geredet, oder geſchrieben

ben wird. Hiernächſt iſt 3) noch ein Hauptpunkt der Zweck des Redenden, welchen er ſo wohl bey ganzen Schriften und Reden, als bey einzelnen Stellen hat. Hierzu kommen 4) außer der Sprache, noch zufällige Hülfsmittel ſich auszudrücken, dergleichen die Art und Veränderung der Stimme, die Gebärden u. d. g. ſind. Endlich iſt 5) die Betrachtung des Textes ſelbſt, und die Vergleichung mehrerer Worte, und Stellen mit einander, als einer der wichtigſten Gründe bey der Interpretation anzuſehen.

§. 275. Hieraus ſiehet man ein, daß man bey der Interpretation keinen andern, als den Weg der Wahrſcheinlichkeit, gehen kann. Da es denn freylich leichter iſt, die lebendige Stimme eines Redenden, als einen geſchriebenen Text, zu erklären. Jedoch kann, nach vorausgeſetzten bekannten Umſtänden, und Sätzen des Verfaſſers, eine Interpretation *hypothetice* demonſtrativ ſeyn; und eine moraliſche Gewißheit haben. Sie kann auch bey mittelmäßiger Wahrſcheinlichkeit durch Verbindlichkeit ein großes Gewicht bekommen. Alle Interpretation aber, wenn ſie zuverläſſig ſeyn ſoll, muß *logice* aufs ſchärfſte gerechtfertiget werden können.

§. 276. Um nun den Sinn eines Textes mit Gewißheit zu treffen, ſo ſind folgende Hauptſätze zu merken: 1) Was überhaupt alle Interpretation ungewiß und zweifelhaft machet, iſt ſelbſt falſch, und in der Auslegungskunſt nicht zuzugeben. Denn dadurch würde alle Möglichkeit, einem andern ſeine Gedanken ent-

weder mit Worten, oder in Schriften mitzutheilen, aufgehoben. 2) Das unbekannte muß aus dem bekannten erkannt werden. 3) Man muß aus der Vergleichung der Umſtände den rechten Sehepunkt, aus welchen der Verfaſſer eine Sache angeſehen, wohl beſtimmen, und ſich dareinſtellen. 4) Können gute Muſter von richtigen und wohlerwieſenen Auslegungen viel Nutzen ſchaffen.

§. 277. Die allgemeinſten Präſumtionen der hermenevtiſchen Wahrſcheinlichkeit ſind folgende: 1) Man ſoll von einem nicht ohne Grund präſumiren, daß er ſich widerſpreche. 2) Man präſumiret, daß einer deutlich rede, und verſtanden ſeyn wolle. 3) Man präſumirt, daß einer ſagt, was ſich zu ſeinem Zwecke ſchicket. 4) Man präſumirt daher, daß einer ſeinem Zuſtande gemäß rede.

§. 278. Aus den Gründen zur Beſtimmung des richtigen Verſtandes der Worte ſind noch genauere Regeln anzugeben. Erſtlich aus der rechten Betrachtung der Beſchaffenheit des Verfaſſers fließen folgende: 1) Man muß die erweisliche, oder zu unterſuchende Idee des Verfaſſers nicht ohne Grund zum Voraus ausſchlieſſen. 2) Man bemühe ſich die Umſtände des Verfaſſers ſich bekannt zu machen. 3) Man gehe, vor der Erklärung, den Text ein oder etliche mal durch, um ſich von der Schreibart, und der Denkungsart des Verfaſſers einen Begriff zu machen.

§. 279. Was ferner die Natur der menſchlichen Sprache anlanget, ſo ſind folgende Regeln zu beobachten: 4) Der Verſtand der Worte in einem Texte iſt ein einiger. 5) Eine grammatiſche Präſumtion iſt bey der Interpretation von größerm Gewichte, als eine dogmatiſche. 6) Von der gewöhnlichſten Bedeutung eines Wortes ſoll man nicht ohne gnugſamen Grund abweichen. 7) Ein Satz ſoll nicht ohne Grund eingeſchränkt, auch nicht zu weit ausgedehnet werden. 8) Derjenige Satz eines Verfaſſers muß den andern einſchränken, welcher, ſeiner Natur nach, dazu fähig iſt. 9) Um den Affekt und den Nachdruck einer Rede zu entdecken, muß man auf die Umſtände des Redenden, wie auch der Sache ſelbſt, wovon geredet wird, Achtung geben.

§. 280. Zur Erfindung des Zwecks des Redenden merke man 10) daß er auf dreyerley Art erkannt werde: entweder der Redende zeiget ihn ſelber an; oder man erkennet ihn aus der Natur der Sache; oder man abſtrahiret ihn bey der Betrachtung des Textes, als eine Hypotheſe. Man hüte ſich, daß man nicht, wo nicht einen ganz falſchen, doch unzureichenden Zweck annehme.

§. 281. Was die zufälligen Hülfsmittel, ſeine Gedanken auszudrücken betrifft, ſo gebe man 11) Achtung, wovon dasjenige, was man für ein Zeichen annimmt, eigentlich ein Zeichen iſt, und unterſcheide die Grade der Gewißheit deſſelben. 12) Wo man dieſe Zeichen nicht unmittelbar empfindet, oder hiſtoriſche

Nachricht davon hat; ſo muß man ſie entweder beſonders beweiſen, oder nicht für wahr ausgeben.

§. 282. Bey der Betrachtung des Textes ſelbſt, iſt theils auf den Zuſammenhang einer Stelle mit dem Vorhergehenden, und Nachfolgenden; theils auf die Parallelſtellen Achtung zu geben. Das erſtere iſt eine Hauptquelle der Interpretation. Die Regel davon iſt 13) dieſe: Man hüte ſich, daß man nicht zweiſeitige, und nichts beweiſende *Phaenomena* für beweiſende halte; ferner, man erdichte keine Verbindungen; und endlich nehme man nicht eine Verbinbindung mit einer entfernten Idee an, wo man eine nähere haben könnte.

§. 283. Parallelſtellen heißen diejenigen, welche eine Aehnlichkeit unter einander haben. Sie ſind entweder verbale, oder reale. Die Hauptregel dabey iſt, daß das Dunklere aus dem Deutlichern erkläret werde. Man verbinde hiermit folgende Specialregeln: 14) Die realen Parallelſtellen können nach Befinden bald die Möglichkeit, bald die Wahrſcheinlichkeit, bald die Gewißheit einer Erklärung beweiſen. 15) Die Parallelſtellen beweiſen nur die reale Möglichkeit einer Auslegung; wenn deren nicht ſehr viel ſind, oder nur unter zwo Meynungen zu wehlen iſt. 16) Zwo Parallelſtellen, darunter eine determinirter abgefaßt iſt, halte man deßwegen nicht für gleichgültig. 17) Die Parallelſtellen von eben dem Verfaſſer ſind wichtiger, als fremde.

§. 284. Aus den bisherigen Gründen, und Regeln der Auslegung, laſſen ſich nun verſchiedene Aufgaben der Auslegungskunſt auflöſen. 1) Wie die Bedeutung der Worte zu beſtimmen iſt? Die grammatiſche Bedeutung wird durch den Sprachgebrauch, die Etymologie, und die verwandten Wörter und Sprachen entdeckt. Man verwirre hiermit nicht die Unterſuchung des Urſprungs der Sprachen. Der logiſche Verſtand der Worte wird vermittelſt der Oppoſition, und Subordination der Begriffe im Texte, wie auch durch Parallelſtellen, beſtimmet: Die Beywörter können auch vieles zur Beſtimmung deſſelben beytragen. Die Methode dabey iſt, daß die Bedeutung allererſt geſchloſſen; oder als eine Hypotheſe untergelegt wird. Auf dieſe Art verfähret man auch, wenn man die von dem Verfaſſer untergelegten, oder vorausgeſetzten Definitionen abſtrahiren will.

§. 285. Wenn man 2) den Verſtand, und die Verbindung der Sätze ſuchet; ſo muß man nur Achtung geben, was, als das bekanntere, angenommen werden kann. Daher kann das Subjekt und Prädikat, Beweisgründe und Conkluſionen, Sätze und Partikeln auseinander beſtimmet werden. Wenn ſich ſonſt bey Erklärung eines Textes Schwierigkeiten finden; ſo muß man ſehen, ob ſie vielleicht ſubjektiviſche ſind: ſind ſie aber objektiviſche; ſo muß man durch disjunktive Beſtimmung denſelben, ſo viel möglich, abzuhelfen ſuchen.

§. 286. Endlich hat man auf die Deutlichkeit der Texte, und die Gewißheit ihrer Auslegung inſonderheit zu ſehen, wenn Beweiſe daraus geführt werden ſollen. Ihre Beweißkraft heißt alsdenn abſolut, wenn aus ihnen ſelbſt etwas mit Gewißheit, oder Wahrſcheinlichkeit, erkannt werden kann; oder harmoniſch, wenn ſie erſt mit andern verbunden werden müſſen, wenn ſie etwas beweiſen ſollen; oder es iſt eine gemiſchte Beweiskraft, wenn der Text aus einem äußerlichen Grunde eine zufällige Stärke bekommt, da er an ſich nur eine harmoniſche Beweiskraft hatte.

Die
Metaphyſik.

Die Ontologie.

Das erſte Kapitel,
Von der Metaphyſik überhaupt, und der Ontologie inſonderheit.

§. 1.

Die Gelehrten ſcheinen in dem Begriffe von der Metaphyſik ſehr von einander abzugehen: ſie kommen aber doch in einem gewiſſen gemeinſchaftlichen Begriffe mit einander überein. Der allgemeine Begriff nämlich iſt dieſer. Es giebet zweyerley **Wahrheiten**: einige ſind zufällig, und handeln nur von den Dingen, welche zu der zufälligen Einrichtung dieſer Welt gehören; einige ſind **nothwendig**, und betreffen dasjenige, was ſchlechterdings nothwendig, und daher in jedweder Welt, und alſo auch in der gegenwärtigen, unvermeidlich iſt. Von dieſen letztern nun ſoll die Methaphyſik handeln; und ſie werden hier denjenigen Wahrheiten entgegen geſetzt, deren Objekt auch nicht ſeyn, oder bey Setzung einer Welt auch anders ſeyn könnte. Ungeachtet nun hiermit das Objekt der Metaphyſik ausgemacht iſt; ſo muß doch, um ihre Grenzen noch genauer zu beſtimmen, gemerkt werden, daß diejenigen nothwendigen Wahrheiten, welche von Pflichten handeln, am füglichſten in der praktiſchen Philoſophie abgehandelt, und alſo

von

von der Metaphyſik abgeſondert werden. Die ausgedehnten Größen gehören zwar auch in die Reihe der nothwendigen Wahrheiten: allein ihres Umfanges, und ihrer anderweitigen Beſchaffenheit wegen, werden ſie auch nicht mit zur Methaphyſik gerechnet.

§. 2. Es wird alſo der wahre, und bequemſte Begriff von der Metaphyſik dieſer ſeyn, wenn man ſagt, ſie ſey die Wiſſenſchaft derjenigen theoretiſchen nothwendigen Vernunftwahrheiten, welche etwas anders ſind, als die Beſtimmungen der ausgedehnten Größen. Nach den nun in derſelben abzuhandelnden Materien begreift ſie folgende beſondere Wiſſenſchaften unter ſich: Die Ontologie, welche das allgemeine Weſen der Dinge, nebſt denjenigen Eigenſchaften derſelben, welche ſich *a priori* daraus erkennen laſſen, erkläret: Die natürliche Theologie, welche die theoretiſchen Wahrheiten von Gott, als der ſchlechterdings nothwendigen Subſtanz, in ſich hält: Die Kosmologie, welche von dem nothwendigen Weſen einer Welt handelt: und endlich die Pnevmatologie, welche das nothwendige in dem Weſen der Geiſter, als dem edelſten, und递 Haupttheile einer jeden Welt, unterſuchet.

§. 3. Wenn man in der Abhandlung dieſer Wiſſenſchaften finden wird, daß nicht alle Geſetze der Bewegung mitgenommen worden, auch die ganze Lehre von der Seele nicht darinnen mit enthalten iſt: ſo darf man ſich nur nochmals an den feſtgeſetzten Begriff der Metaphyſik erinnern. Denn die außengelaſſenen Geſetze der Bewegung gehören mehr zu der zufälligen Einrichtung

richtung unſerer Welt, und folglich in die Phyſik. Eben dieſe Bewandtniß hat es auch mit unſerer Seele. Daher die Kräfte des menſchlichen Verſtandes in der Logik, die Kräfte des Willens in der Moral, und die Vereinigung unſerer Seele mit dem Leibe in der Naturlehre erkläret werden. Im übrigen folget aus dem gegebenen Begriffe der Metaphyſik alles dasjenige, was die Gelehrten derſelben zuſchreiben; daß ſie nämlich, als die Grundwiſſenſchaft, die erſten Gründe aller andern Wiſſenſchaften in ſich halte, daß ſie das, was an den Dingen zu unterſcheiden iſt, ingleichen verſchiedene Kunſtwörter, deren Bedeutung etwas in oder an den Dingen ſelbſt anzeiget, erkläre u. ſ. f. welches aber zu der Definition der Metaphyſik ſelbſt nicht hinreichend iſt.

§. 4. Was die Ontologie ins beſondere anlanget; ſo können wir in derſelben, weil ſie von dem allgemeinen Weſen der Dinge handeln ſoll, auf die allereinfachſten Begriffe, in welchen nicht wiederum noch andere Eigenſchaften, aus welchen ſie beſtünden, enthalten ſind: die ſich aber dem ungeachtet deutlich machen laſſen, indem man die Art und Weiſe erkläret, wie man zu denſelben gelanget. Dieſes hat auch die Ontologie, vor allen andern Wiſſenſchaften, als etwas beſonders. Man darf daher nicht in den Gedanken ſtehen, als wenn in der Ontologie ſich endlich alle unſere Erkenntniß in Dunkelheit endige. Man erinnere ſich nur, was in der Logik von der Deutlichkeit, und den Arten derſelben, iſt geſagt worden: Woraus man ſehen wird, daß die deutliche Erkenntniß des menſchlichen

Ver-

Verſtandes ſich unten nothwendig in die gemeine, und oben in die logikaliſche Deutlichkeit endiget. Dieſes muß man ſich nur wohl bewußt werden; und man wird ſich alsdenn nicht weiter, weder über die vorgegebene Dunkelheit der einfachen Begriffe, noch auch über die gemeine Erkenntniß vermittelſt der Sinne beſchweren.

§. 5. Weil die Ontologie das allgemeine Weſen der Dinge betrachtet; ſo muß dasjenige, was in derſelben vorkommt an jedem einzeln Dinge, das in die Sinne fällt, abſtrahiret, und wiederhohlet werden können. Um dieſes deſto leichter zu thun; ſo ſtelle man ſich den ganzen Grundriß dieſer Wiſſenſchaft vor, welcher kürzlich dieſer iſt: Erſtlich wird das mannichfaltige, was ſich in dem Weſen, und der Exiſtenz eines jeden wirklichen Dinges unterſcheiden läßt, aus einander geſetzt; hernach werden die möglichen Unterſchiede der Dinge, welche ſich aus dem Weſen derſelben *a priori* einſehen laſſen, erkläret, vermöge deren ſie nämlich einfach oder zuſammengeſetzt, nothwendig oder zufällig, endlich oder unendlich ſeyn müſſen: Alsdenn ſind die allgemeinen Eigenſchaften der Dinge, welche von der ganzen Sache abſtrahiret werden müſſen, aufzuſuchen, nämlich die Einheit, Größe, Vollkommenheit, und Güte der Dinge.

§. 6. Man könnte hier noch fragen, was für eine Art der Erkenntniß in der Metaphyſik überhaupt ſtatt finde, und ob in derſelben alles durch demonſtrative Beweiſe herausgebracht werden müſſe? Dem erſten Anblicke

blicke nach könnte es ſo ſcheinen, weil die Metaphyſik von lauter nothwendigen Wahrheiten handeln ſoll. Allein, da die Demonſtration, und Wahrſcheinlichkeit nur unterſchiedene Arten unſerer Erkenntniß ſind, und hingegen dasjenige, was die Wahrheiten zu nothwendigen Wahrheiten machet, etwas in der Beſchaffenheit der Dinge ſelbſt außerhalb unſerer Gedanken ſeyn muß; ſo iſt es möglich, daß zwo Wahrheiten zu den nothwendigen gerechnet werden können, ungeachtet von der einen demonſtrativ, von der andern nur wahrſcheinlich erkannt wird, daß ſie nothwendig ſind. Vielmal läßt ſich auch einerley Wahrheit ſowohl durch demonſtrative, als wahrſcheinliche Beweiſe darthun: und die letztern geben uns nicht weniger Gewißheit in unſerer Erkenntniß, als die erſtern, und ſind daher in der Metaphyſik nicht hintenanzuſetzen. Z. E. in der natürlichen Theologie ſind die wahrſcheinlichen Beweiſe von groſſem Nutzen, und vielleicht für die meiſten Gemüther überzeugender, als die demonſtrativen.

Das zweyte Kapitel,

Von dem Begriffe eines Dinges überhaupt.

§. 7.

Das Wort **Ding**, in weiterm **Verſtande**, wird dem **Nichts** entgegen geſetzt, und heißet ſo viel als **etwas**, oder alles dasjenige, wovon ein denkender Geiſt nur irgend einen Begriff hat, und in wie ferne er denſelben hat. In dieſem Verſtande iſt es entweder

der ein mögliches Ding, nämlich dasjenige, was nur gedacht wird, in wie ferne es gedacht wird; oder ein wirkliches, welches wirklich ſo, wie es gedacht wird, auch außerhalb der Gedanke irgendwo vorhanden iſt. Den wirklichen Dingen nun leget man den Nahmen eines Dinges in der engern Bedeutung bey, und ſetzet ſie den nicht wirklichen entgegen.

§. 8. Aus dieſer Eintheilung läßt ſich nun gar leicht dasjenige, was ein Unding ſey, beſtimmen. Denn, ſetzt man es dem Dinge im weiten Verſtande entgegen; ſo heißt es dasjenige, was ſich nur auf den erſten Anblick denken zu laſſen ſcheinet, davon aber bey weiterm Nachdenken aller Begriff verſchwinden muß. Setzt man aber das Unding dem Dinge in engerm Verſtande entgegen; ſo heißt es dasjenige, was auſſerhalb der Gedanke nicht vorhanden iſt. Alsdenn faßt es ſowohl die möglichen Dinge, als die eigentlich ſo genannten Undinge unter ſich.

§. 9. Nach dieſen Begriffen der Dinge, und Undinge, ſind nun auch die Kennzeichen derſelben anzugeben. Das allgemeine Kennzeichen eines möglichen Dinges iſt, wenn ſich etwas denken läßt. Dieſes löſet ſich in drey beſondere und mehr determinirte Kennzeichen auf. Nämlich vors erſte iſt nichts ſo ſchlechterdings unmöglich zu denken, als was ſich ſelbſt, oder andern ſchon geſetzten Wahrheiten, widerſpricht. Daher iſt der erſte Hauptſatz von dem Kennzeichen der möglichen Dinge der Satz vom Widerſpruche, nämlich, daß nichts in ganz einerley Verſtande, und zu einerley Zeit ſeyn, und auch nicht

nicht ſeyn könne. Woraus alſo erhellet, daß dasjenige ein **mögliches Ding** ſey, bey deſſen Annehmung man nichts widerſprechendes annimmt; und ferner daß dasjenige ein **wirkliches Ding**, oder ein Ding im engern Verſtande ſey, bey deſſen Leugnung man ein unmögliches Unding zugeben mußte: ingleichen verſtehet man daraus, daß dasjenige ein **unmögliches Unding** ſey, und zwar **ohne Bedingung**, wenn es ſich ſelbſt, **Bedingungsweiſe** aber, wenn es andern ſchon geſetzten Dingen widerſpricht.

§. 10. Ferner laſſen ſich auch gewiſſe Dinge nicht denken, ungeachtet kein Widerſpruch entſtehet. Dieſes kann auf zweyerley Art geſchehen: einmal, wenn wir manche Dinge, als **getrennt**; und zum andern, wenn wir wiederum gewiſſe Dinge, als **verbunden**, uns in Gedanken vorſtellen wollen: welches aber, bey aller Anſtrengung unſerer Denkungskräfte, nicht möglich ſeyn will. Z. E. es iſt uns ganz unmöglich zu denken, daß ein exiſtirend Ding ohne Urſache entſtanden ſey, oder, daß eine Kraft ohne Subjekt ſey: es iſt aber auch kein Widerſpruch klar zu machen, wenn ich ſpreche, ein exiſtirend Ding iſt ohne Urſache entſtanden; oder, eine Kraft kann ohne Subjekt ſeyn. Daher iſt der andere **Hauptſatz von dem Kennzeichen möglicher Dinge der Satz des Nichtzutrennenden**, nämlich was ſich nicht ohne einander denken läßt, das kann auch nicht ohne einander ſeyn. Bey welchen Dingen folglich dieſer Satz ſtatt findet, oder nicht, dieſelben ſind auch entweder zu den möglichen, oder unmöglichen Dingen zu zehlen.

§. 11. Die andere Art, wie ſich gewiſſe Dinge nicht denken laſſen, ungeachtet kein Widerſpruch entſtehet, war, wenn man dieſelben, als verbunden, denken wollte. Z. E. es iſt unſern Denkungskräften zuwider, wenn wir uns zwo Materien, oder Subſtanzen an ganz einem Orte vorſtellen wollen; oder wenn wir ſagen wollten, ein Menſch kann an zween Orten zugleich ſeyn; oder einerley Punkt eines Körpers kann roth und grün zugleich ſeyn. Hieraus ergiebt ſich nun der dritte Hauptſatz von dem Kennzeichen der möglichen Dinge, nämlich der Satz des Nichtzuverbindenden: Was ſich nicht mit und neben einander denken läßt, das kann auch nicht mit und neben einander ſeyn. Ein Kleid alſo, welches zugleich roth und grün ſeyn ſoll, iſt ein Unding. Ferner iſt es eine unmögliche Sache, daß jemand an zween Orten zugleich ſeyn kann, u. ſ. w.

§. 12. Bey den beyden leztern Kennzeichen der möglichen Dinge iſt zu bedenken, daß wir vielleicht nur wegen unſerer Einſchränkung manches nicht denken, und gewiſſe Begriffe in einen Begriff verbinden können. Daher folgt nur ſo viel daraus, daß wir nicht wiſſen können, ob nicht eine Verbindung von Begriffen, die wir nicht denken können, die aber auch nichts widerſprechendes enthält, vielleicht ein mögliches Ding vorſtelle: Daß wir aber doch, ſo lange wir davon keine ausdrückliche Nachricht haben, daß daſſelbe in dem Verſtande eines vollkommenern Geiſtes ein mögliches, oder wirkliches Ding ſey, thöricht, und der Natur der menſchlichen Vollkommenheit zuwider

handeln

handeln würden, daferne wir es dennoch dafür annehmen wollten. Die Kennzeichen alſo, wenn etwas unbegreifliches dennoch für möglich, oder wirklich zu halten iſt, ſind 1) wenn wir ſonſt etwas widerſprechendes zugeben müßten; 2) wenn wir von einem vollkommenern Geiſte davon Verſicherung erhalten; 3) wenn wir eine Verbindlichkeit, es anzunehmen, haben. Außerdem bleibt es bey den angegebenen Sätzen.

§. 13. Solchemnach iſt und bleibt das allerhöchſte Kennzeichen der möglichen und wirklichen Dinge das Weſen unſers Verſtandes, daß nämlich dasjenige möglich ſey, was ſich, als möglich, denken läßt; hingegen dasjenige unmöglich, was ſich nicht denken läßt. Das Kennzeichen der wirklichen Dinge läßt ſich noch genauer beſtimmen; und iſt zuletzt allemal in unſerm Verſtande die Empfindung, welche eben derjenige Zuſtand unſers Verſtandes iſt, da wir etwas unmittelbar, als exiſtirend, zu denken gezwungen ſind. Sie wird in die äußerliche, und innerliche eingetheilet: jene giebt uns Begriffe von den Dingen, die außer unſerer Seele ſind; durch dieſe aber werden wir uns bewußt, was in unſerer Seele vorgehet. Wenn daher Carteſius ſaget: Ich denke; darum bin ich: ſo ſollte es heißen: Ich bin mir bewußt, daß ich denke; darum bin ich.

§. 14. In Anſehung der angegebenen Kennzeichen der möglichen, und unmöglichen Dinge, könnte man fragen, ob es nicht an dem Satze vom Widerſpruche genug ſey, und ob derſelbe nicht das allgemeine Kenn-

zeichen der möglichen Dinge abgeben könne? Allein ſollte er dieſes ſeyn; ſo müßte er auch der einzige allerhöchſte Grundſatz ſeyn, und alle übrige beſondere Sätze, und Wahrheiten müßten aus ihm hergeleitet werden können. Dieſes aber gehet nicht an. Denn z. E. der Satz: Zwo Subſtanzen können nicht an einerley Orte ſeyn, müßte, wenn er eine Folge aus dem Satze vom Widerſpruche wäre, in ſeiner Applikation allgemein, und ohne Ausnahme ſeyn; denn, wie ſein Beweisgrund allgemein wäre, ſo müßte er es auch ſeyn. Allein dieſes iſt er nicht: denn es giebt einen Fall, wo er nicht applicirt werden kann, nämlich auf die unendliche Subſtanz, welche mit allen endlichen Subſtanzen zugleich an einem Orte iſt; denn, wo dieſe ſind, da iſt ſie auch. Folglich muß der angegebene Satz, welches doch ein wahrer Satz iſt, aus einem andern Grundſatze, als dem Satze vom Widerſpruche, hergeleitet werden. Eben dieſes findet auch bey noch mehrern Sätzen, z. E. bey dem Satze von der zureichenden Urſache, ſtatt. Woraus nun erhellet, daß der Satz des Widerſpruchs nicht der einzige allerhöchſte Grundſatz iſt, und folglich auch nicht das einzige allgemeine Kennzeichen der möglichen, und unmöglichen Dinge abgeben kann. Wenn alſo alle Kennzeichen der möglichen Dinge, und Wahrheiten angegeben werden ſollen: ſo müſſen die beyden Sätze des Nichtzutrennenden, und Nichtzuverbindenden nothwendig, aber in ihrer Einſchränkung, mit darzugenommen werden. Iſt nun dieſes; ſo ſiehet man zugleich hieraus, daß es noch einen allerhöchſten Grundſatz geben müſſe, unter welchen dieſe drey Sätze, als Theile, vereiniget

werden

werden können. Dieſes aber iſt der Satz der Denklichkeit, oder: Alles, was ſich denken läßt, iſt möglich.

§. 15. Bey einem jedweden Dinge muß man etwas denken, dadurch man es von andern Dingen unterſcheiden kann; daſſelbe heißt das **metaphyſiſche Weſen**, und wird der Exiſtenz entgegen geſetzt. Das Weſen, und die Exiſtenz ſind alſo an den Dingen im engern Verſtande wohl von einander zu unterſcheiden. Wenn man einen Theil des metaphyſiſchen Weſens beſonders betrachtet, und zwar in ſo ferne ſich dadurch das Ding von andern unterſcheidet: ſo heißt er eine Eigenſchaft.

§. 16. Wenn ein Ding an ein anderes nothwendig verknüpft iſt, und eines ohne das andere nicht exiſtiren kann; ſo wollen wir es ein unvollſtändiges Ding nennen. Ein vollſtändiges Ding hingegen iſt, was in dieſer Verfaſſung, wie man es denket, ſeyn kann, ohne daß es ein Umſtand, oder eine Eigenſchaft eines andern iſt.

Das dritte Kapitel,

Von dem Weſen der Dinge, und den darinnen liegenden Begriffen.

§. 17.

Das Weſen eines Dinges, da man es der Exiſtenz entgegen ſetzet, war dasjenige, was man bey einem Dinge denkt, und wodurch man es von an-

dern Dingen unterſcheidet. In jedwedem vollſtändigen Dinge kommt theils etwas vor, welches wir uns in demſelben ſubſiſtirend vorſtellen; dieſes nennet man ein *accidens praedicamentale*, oder eine metaphyſiſche Eigenſchaft: theils auch etwas, worinnen die Eigenſchaften ſubſiſtiren, und welches nicht wiederum in einem andern, auf eben die Art, ſubſiſtiret; daſſelbe heißt das metaphyſiſche Subjekt. Ein vollſtändiges Ding, wie ferne es, als aus Subjekt und Eigenſchaften beſtehend, betrachtet wird, heißt eine Subſtanz. Der Begriff der Subſiſtenz iſt einfach, und läßt ſich nicht weiter zergliedern, ſondern nur aus den Exempeln abſtrahiren.

§. 18. Im weitern Verſtande iſt das Subjekt entweder ein abſolutes, welches nicht wiederum in einem andern ſubſiſtiret; oder ein relativiſches, welches nichts anders, als eine Eigenſchaft iſt, und nur in Anſehung einer andern, die in ihr ſubſiſtiret, ein Subjekt genennet wird; z. E. ſo iſt die Wiſſenſchaft im Verſtande, und der Verſtand in der Seele: Das erſtere heißt auch das *Subjectum quod*, und das andere das *Subjectum quo*. Das abſolute Subjekt iſt wiederum entweder ein ſolches, welches auf vollkommene Art vor ſich ſelbſt beſtehet, wenn es nämlich nicht wieder in einem andern ſubſiſtiret; oder ein ſolches, welches auf unvollkommene Art vor ſich ſelbſt beſtehet, wenn es wiederum in einem andern, doch nicht wie die Eigenſchaften in ihm, ſubſiſtiret.

§. 19. Wenn ein Ding in einem Subjekte ſo ſubſiſtiret, daß, wenn dieſes nicht da iſt, an deſſen ſtatt ein anderes vorhanden ſeyn muß; ſo heißt es eine Determination. Z. E. daß eine Figur rund, oder eckigt iſt, oder drey, vier, und mehr Seiten hat, ſind Determinationen. Sie werden eingetheilet in ſolche, welche es an und vor ſich ſelbſt ſind, nämlich poſitive Eigenſchaften, die einander entgegen geſetzt ſind; und in ſolche, die es nur zufälligerweiſe ſind, da das entgegen geſetzte Glied verneinend iſt. Man halte aber nicht Determination, und Eigenſchaft, für einerley: Denn nicht jedes *accidens praedicamentale* iſt eine Determination.

§. 20. Wenn in einem Dinge noch Determinationen fehlen, daſſelbe kann nicht exiſtiren. Hingegen dasjenige, was iſt, und daher in Anſehung aller erforderlichen Umſtände völlig determinirt iſt, heißet ein *Individuum*: welches nach ſeinem erſten Begriffe dasjenige iſt, was nicht mehr, als einmal, exiſtiren kann. Der Grund, warum etwas nicht mehr, als einmal exiſtiren kann, iſt, weil alle zur Exiſtenz erforderliche Determinationen darinnen geſetzt werden. Iſt das *Individuum* eine Subſtanz; ſo nennet man es ein *Suppoſitum*: und iſt dieſes verſtändig, eine Perſon. Wenn man an einem wirklichen Dinge die Gegenwart gewiſſer Determinationen betrachtet; ſo heißt ſolches der Zuſtand des Dinges.

§. 21. Nun ſind die Eigenſchaften überhaupt weiter zu erläutern. Eine Eigenſchaft hieß ein jedweder Theil von demjenigen, was man bey einer Sache

denket. Sie iſt aber entweder poſitiv, oder negativ. Eine poſitive Eigenſchaft iſt diejenige, wo, und in wie ferne, ſich etwas in Gedanken hinweg nehmen läßt: eine negative heißt, da man die Determination einer poſitiven Eigenſchaft noch nicht weiß, und nur angiebt, wie ſie nicht determinirt ſey. Z. E. ein Zirkel ſeyn, iſt eine poſitive Eigenſchaft: hingegen nicht gerade ſeyn, eine negative. Dieſe letztere iſt wiederum entweder eine bloß negative, oder privative. Die poſitiven Eigenſchaften ſind entweder abſolute, welche der Sache zukommen, und von ihr erkannt werden können, ohne ſie mit etwas andern zu vergleichen, z. E. die Farbe der Körper; oder relativiſche, welche wenigſtens von zwey Dingen zugleich abſtrahiret werden. Eine Relation heißt eine ſolche Art zu exiſtiren zwiſchen zweyen oder mehrern Dingen, wodurch es möglich wird, von ihnen zugleich etwas zu abſtrahiren, welches von einem allein nicht geſchehen können. Dergleichen Relationen ſind nun die Begriffe der Wahrheit, der Dependenz, der Gewißheit u. a. m.

§. 22. Wenn das Seyn eines Dinges dem Nichtſeyn nicht gleich gelten ſoll; ſo muß durch ein jedwedes Ding wieder etwas möglich, oder wirklich, werden können. Die Möglichkeit eines Dinges *B*, welche an das Ding *A* verknüft iſt, heißt in dieſem, im weiteſten Verſtande, eine Kraft. Folglich müſſen alle Dinge einige Kraft haben; und jede poſitive Eigenſchaft, wenn man ſie in anderer Abſicht betrachtet, iſt eine Kraft.

§. 23. Dasjenige, was einem Dinge beſtändig zukommt, heißt, zuſammen genommen ſein **logikaliſches Weſen**. Z. E. daß der Menſch Leib und Seele habe. Dasjenige, was ihm nicht beſtändig zukommt, machet die **gefälligen Eigenſchaften** aus. Z. E. die Gelehrſamkeit, oder Frömmigkeit eines Menſchen. Zwiſchen den weſentlichen, und zufälligen Eigenſchaften, iſt noch eine Zwiſchenart, nämlich die **natürlichen Eigenſchaften**, welche einer Sache ordentlicher Weiſe allezeit zukommen, und, wenn ſie fehlen, das Weſen derſelben nicht hindern. Dasjenige, was zu dem logikaliſchen Weſen eines Dinges gehöret, kann man auch ſo betrachten, daß man etwas unterſcheidet, in welchem noch etwas anders befindlich ſeyn muß, wenn das verlangte Weſen da ſeyn ſoll; und wiederum etwas, welches in jenem befindlich iſt, und durch deſſen Hinzukunft eben das verlangte Weſen ſeine Vollſtändigkeit erhält: Das erſtere nennet man die **Materie** im ontologiſchen Verſtande, oder das *Materiale*, das andere die **Form**, oder das *Formale*. Das Wort **Materie**, wie es hier genommen iſt, muß nicht mit deſſen Bedeutung in der Kosmologie, oder in der Phyſik, vermenget werden.

§. 24. Ein jedwedes Ding, welches vorjetzo iſt, und vorhero nicht war, hat ſeinen Urſprung von der wirkenden Kraft eines andern Dinges, welches die **wirkende Urſache** deſſelben heißt: Und wenn daſſelbe ſeine Kraft anwendet, und ſonſt keine Hinderniß vorhanden iſt; ſo entſtehet es, und wird der **Effekt** oder die **Wirkung** deſſelben genennet. Dieſer Grundſatz heißt

der Satz von der zureichenden Urſache. Man hat ſich bemüht dieſen Satz aus dem Satze vom Widerſpruche darzuthun. Es geht aber deßwegen nicht an, weil die Urſache, und ihre Wirkung, nicht in einerley Zeitpunkte ſind, ſondern allererſt auseinander erfolgen ſollen: Da hingegen der Satz des Widerſpruchs nur ſaget, daß nichts in einerley Verſtande genommen, und zu ganz einerley Zeit zugleich ſeyn, und auch nicht ſeyn könne. Im übrigen iſt der Begriff der Cauſalität, oder deſſen, was unter den Worten machen, hervorbringen, verurſachen lieget, einfach; und beruhet auf einem Verhältniſſe zwiſchen Urſache und Wirkung, da nämlich die Wirklichkeit *B* von der Wirklichkeit *A* abhanget, ohne daß *B* nur mit *A* zugleich iſt, oder darauf folget, und auch ſo, daß *B* kein Theil, Determination, oder inhärirende Eigenſchaft von *A* ſeyn darf.

§. 25. Es iſt ferner unſerm Verſtande gemäß zu denken, daß dasjenige, deſſen Nichtſeyn ſich denken läßt, auch wirklich einmal nicht geweſen ſey, welches man den Satz von der Zufälligkeit nennen kann. Iſt dieſer Satz aber auch ein wahrer Satz? oder, da man hier davon, daß ſich das Nichtſeyn eines Dinges denken läßt, auf die Wahrheit dieſes Nichtſeyns ſchließet; ſchließt man nicht da aus idealen Sätzen reale Sätze, welches, nach der Logik, nicht angeht? Keinesweges. Denn, daß der erſtere Schluß ſeine Richtigkeit habe, lehren uns unzehlige Dinge aus der Erfahrung, auf die er ſich appliciren läßt, und von welchen wir alle wiſſen, daß ſie vor kurzer Zeit nicht

nicht geweſen ſind. Eben ſo richtig iſt er auch, wenn wir unterſuchen wollen, ob auch andere Dinge, z. E. die großen Weltkörper, deren Anfang wir nicht erlebt haben, und ihn alſo nicht aus der Erfahrung wiſſen, einmal nicht geweſen ſind, oder ob ſie allezeit und ewig exiſtiret haben? Der Satz vom Widerſpruche aber, welcher nach einiger ihrer Meynung, als der einzige allgemeine Erkenntnißgrund, uns alles lehren ſoll, verläßt uns bey dieſer Frage: Denn er ſaget uns nichts mehr, als: **das Ding iſt, und du würdeſt etwas widerſprechendes ſagen, wenn du ſprächſt, es wäre nicht.** Wenn es alſo dieſem Grundſatze nachgienge: ſo wären wir hier am Ende unſerer Erkenntniß, und dürften nicht weiter fragen, ob ein Ding beſtändig exiſtirt habe, oder nicht. Wir fragen aber dennoch. Wenn ich nun hierbey meine Denkungskräfte zu Rathe ziehe: ſo will ſich der Begriff von den Dingen um uns, und der Begriff des Ewigſeyns auf keine Weiſe zuſammen reimen, und verbinden laſſen. Ich folge alſo der Natur meines Verſtandes, und ſage, die Dinge werden wohl einmal entſtanden ſeyn, oder, welches eben ſo viel heißt, ſie ſind einmal nicht geweſen. Indem ich dieſes thue, ſo urtheile ich nach dem oberſten Grunde aller Wahrheiten: Was ſich denken läßt, das iſt wahr; und was ſich nicht denken läßt, das iſt falſch. Oder noch beſtimmter: Was ſich nicht in Gedanken verbinden läßt, das iſt auch in der That nicht verbunden; und was ſich nicht in Gedanken trennen läßt, das iſt auch wirklich nicht getrennt. Hieraus läßt ſich nun der Satz von der Zufälligkeit ganz deutlich ſubſumiren, und die Wahrheit deſſelben darthun. Im übrigen

wird durch denſelben der vorige Saße noch beſtimmter, und charakteriſtiſcher, nämlich: Alles dasjenige, deſſen Nichtſeyn ſich denken läßt, hat ſeine zureichende Urſache, welche ihm durch die Anwendung ihrer Kraft die Wirklichkeit gegeben hat.

§. 26. Alles dasjenige, was etwas anderes ganz, oder zum Theil hervorbringet, und in wie ferne es alſo betrachtet wird, heißt ein **Grund** oder **Urſache im weiten Verſtande**. Die wirkenden Urſachen ſind alſo auch eine Art von Gründen; ſie ſind aber nicht die einzige Art. Die **Gründe** überhaupt ſind entweder **Erkenntnißgründe**, die auch **Idealgründe** heißen; oder **Realgründe**. Ein **Erkenntnißgrund** iſt, welcher die Erkenntniß einer Sache mit Ueberzeugung hervorbringt, und alſo betrachtet wird. Ein **Realgrund** iſt, welcher die Sache ſelbſt außerhalb den Gedanken ganz, oder zum Theil hervorbringet, oder möglich machet.

§. 27. Die **Erkenntnißgründe** ſind zweyerley: Einige ſind **Erkenntnißgründe** *a poſteriori*, woraus man die Wahrheit eines ſchon anderweither bekannten Satzes erkennet. Z. E. wenn man etwas aus der Erfahrung, oder durch die Vergleichung mit andern Dingen, oder daher erweiſet, weil man ſonſt etwas unmögliches, oder ungereimtes zugeben müßte. Andere **Erkenntnißgründe** nennet man *a priori*, welche nicht nur die Ueberzeugung von der Wahrheit eines Satzes, ſondern auch die Idee von dem Satze ſelbſt in dem Verſtande hervorbringen. Die Realgründe

ſind

ſind ebenfalls zweyerley: Sie ſind entweder wirkende Urſachen, wenn ſie die Sache außerhalb der Gedanke, vermittelſt einer wirkenden Kraft, hervorbringen; oder unwirkſame Realgründe oder auch Exiſtentialgründe, welche durch ihr bloßes Daſeyn, vermöge der Geſetze der Wahrheit, etwas anderes möglich, oder nothwendig machen. Z. E. die drey Seiten in einem Triangel, und ihr Verhältniß gegen einander, machen einen Exiſtentialgrund von der Größe ſeiner Winkel aus. Hingegen das Feuer iſt eine wirkende Urſache der Wärme.

§. 28. Man merke von dieſen Arten der Gründe hier noch folgendes. 1) Ein Realgrund kann zugleich einen Idealgrund abgeben. Denn man erkennet aus demſelben zum wenigſten, warum die in ihm gegründete Sache möglich geweſen ſey. Bey gewiſſen Umſtänden erkennet man auch daraus, warum die Sache habe erfolgen müſſen. Hingegen iſt ein Idealgrund nicht allezeit ein Realgrund. 2) Wenn man von der Urſache der Möglichkeit redet; ſo kann dieſelbe ein wirkſamer, oder unwirkſamer Grund derſelben ſeyn: ingleichen ein zureichender, oder unzureichender Grund. Ein zureichender Grund oder Urſache heißt, worinnen nichts fehlet, was zur Entſtehung, oder Determination einer Sache, erforderlich iſt. 3) Vielmal ſetzet man anſtatt der Gedanke, davon der Idealgrund eigentlich nur die Urſache iſt, die Sache ſelbſt, und nennet denſelben noch immer den Grund davon. Einige nehmen das Wort Grund in einem noch engern Verſtande, und verſtehen darunter etwas, woraus ſich begreifen

greifen läßt, warum etwas ſey, und warum es ſo, und nicht anders ſey. Hiermit werden aber die Idealgründe *a poſteriori* ausgeſchloſſen.

§. 29. Das veränderliche in einer Sache hat zuletzt ſeinen Urſprung in etwas beſtändigen: oder es iſt gar in etwas außer demſelben Dinge gegründet, es ſey nun ganz, oder zum Theil. Und ſo ſind auch die Eigenſchaften eines Dinges eine in der andern gegründet, bis man zuletzt auf eine, oder etliche weſentliche Eigenſchaften kommt, welche nicht wiederum in andern Eigenſchaften deſſelben Dinges gegründet ſind, in ſo ferne nämlich, wie ferne ſie in demſelben, und nicht etwan in äußerlichen Urſachen ihren Grund haben: Dieſes heißt das **Grundweſen**, oder das **Weſen eines Dinges im engſten Verſtande**; welches alſo von dem metaphyſiſchen, und logikaliſchen Weſen zu unterſcheiden iſt. Wenn dahero die Wirklichkeit eines Dinges nothwendig iſt: ſo braucht das Grundweſen deſſelben keinen weitern Realgrund, noch Idealgrund. Iſt aber die Wirklichkeit eines Dinges zufällig: ſo hat auch das Daſeyn des Grundweſens ſelbſt ſeinen Urſprung von einer äußerlichen Kraft.

§. 30. Dasjenige, was aus dem Grundweſen einer Sache allezeit herfließt, und alſo derſelben zukommt, heißt ein *Attributum*. Es iſt entweder ein ſchlechterdings **nothwendiges**, wenn es bey Setzung des Weſens unausbleiblich iſt; oder eine **natürliche Eigenſchaft**, welche zwar einem Dinge ordentlicherweiſe zukommt, aber auch in einem außerordentlichen Falle, ohne Leugnung des Weſens, verhindert werden kann.

Ein

Ein *attributum* kann entweder in dem Grundweſen der Sache allein; oder zugleich in äußerlichen beſtändigen Urſachen ſeinen Grund haben: daher man die *attributa* in innerliche, und gemiſchte eintheilen könnte. Die zufälligen Eigenſchaften haben in dem Grundweſen einen Grund der Möglichkeit, kommen aber einer Sache nicht beſtändig zu.

§. 31. Die *Attributa* ſind ferner entweder *abſtracta uniusmodi*, welche einer Sache, nach Vorausſetzung ihres Grundweſens, immer mit einerley Umſtänden zukommen, z. E. daß ein Triangel einen endlichen Raum beſchreibet; oder *abſtracta disjunctiva*, da von etlichen Umſtänden nur einer ſtatt finden kann, und das Grundweſen noch weiter determiniret: Z. E. daß ein Triangel entweder drey gleiche, oder zwo gleiche, oder lauter ungleiche Seiten hat. Dieſe letztern, und die übrigen *accidentia praedicabilia* machen die *Modos* eines Dinges aus. Ein *Modus* iſt eine Eigenſchaft, welche den unbeſtimmten Begriff eines Dinges auf eine veränderliche Art beſtimmet, ſo daß ein zuvor unvollſtändiges Ding nun vollſtändig, und zur Exiſtenz geſchickter wird; jedoch dergeſtalt, daß dasjenige, was hinzugeſetzt wird, etwas veränderliches iſt, und an deſſen ſtatt den Dingen auch ein anderer Zuſtand zukommen kann.

§. 32. Wenn diejenigen Eigenſchaften, welche das Grundweſen eines Dinges ausmachen, ſich nicht von einander trennen laſſen, ohne etwas unmögliches zu ſetzen; ſo iſt daſſelbe **Weſen nothwendig**: z. E. in dem Triangel machen die Eigenſchaften, daß er drey

Seiten, und drey Winkel hat, ein nothwendiges Weſen aus, weil auch alle übrige Eigenſchaften deſſelben daraus folgen; ſobald man nun eine Eigenſchaft des Triangels leugnen wollte, ſo würde auch die Exiſtenz aller übrigen unmöglich gemacht werden. Wenn aber unter den zum Grundweſen gehörigen Eigenſchaften auch eine, oder die andere hinweg ſeyn kann, ohne daß auch die Exiſtenz der übrigen unmöglich gemacht wird; ſo iſt es ein zufälliges Weſen. Z. E. einem endlichen Geiſte iſt es zufällig, Vernunft zu haben. Denn wenn dieſe fehlt; ſo hört deßwegen ein Geiſt noch nicht auf, ein Geiſt zu ſeyn. Dieſer Unterſchied iſt ſehr nöthig anzumerken, damit man ſich nicht gleich zum voraus vorſtelle, als ob das Weſen aller Dinge ewig, und nothwendig ſey. Denn z. E. das Weſen einer endlichen Subſtanz iſt niemals nothwendig, woferne darinnen mehr enthalten iſt, als was zum Begriffe einer Subſtanz überhaupt erfordert wird: im übrigen kömmt es auf den Willen des Schöpfers an, wie viel Vollkommenheit derſelbe in ihr Weſen hat legen wollen.

Das vierte Kapitel,

Von der Exiſtenz der Dinge, und den damit verknüpften Begriffen.

§. 53.

Unſere erſten Gedanken ſind Empfindungen, und alſo Gedanken von exiſtirenden Dingen. Wir haben alſo nun zu unterſuchen, wie wir den Begriff der Exiſtenz abſtrahiren, und wie wir auf denſel-

ben

ben gebracht werden. Die Exiſtenz alſo, welche dem Weſen entgegen geſetzt wird, iſt dasjenige Prädikat eines Dinges, vermöge deſſen es auch außerhalb der Gedanke irgendwo, und irgendeinmal anzutreffen iſt. Denn das Daſeyn eines Dinges ſoll von dem Seyn in Gedanken unterſchieden werden können: Dieſes geſchiehet, wenn ich außer dem, daß ich eine Sache bloß denke, auch genöthiget bin, davon ein *ubi* und *quando* außerhalb der Gedanke zu bejahen. Hieraus fließen ſogleich die beyden Haupt-*axiomata*, daß alles, was iſt, irgendwo oder in einem Raume, ſeyn müſſe; und ferner, daß alles, was iſt, irgend einmal oder zu irgend einer Zeit ſey. Wobey noch zu merken, daß die Subſtanzen unmittelbar, die Eigenſchaften aber mittelbar exiſtiren.

§. 34. Bey dem Begriffe der Exiſtenz kommt alſo der Begriff des Raumes, und der Zeit im weiteſten Verſtande zu erklären vor. Der Raum iſt, dem erſten Begriffe nach, dasjenige, darinnen wir denken, daß die Subſtanzen ſind, und welches in Gedanken übrig bleibet, wenn wir dieſelben davon abſtrahiren. Dieſer Begriff iſt dem Sprachgebrauch völlig gemäß. Denn der Raum ſoll keine Subſtanz ſeyn, auch keine inhärirende Eigenſchaft, und auch kein bloßes Verhältniß, wie ihn zwar einige definiren wollen; ſondern er iſt ſonſt etwas abſolutes, und zwar ein *Abſtractum* der Exiſtenz; aber kein vollſtändiges Ding. Es giebt alſo auch keinen ganz und gar leeren Raum: Denn wo keine Geſchöpfe ſind, da iſt Gott, welcher überall iſt, und von welchem der endliche Raum dependent iſt. Ja es wären gar keine Ge-

ſchöpfe möglich, wenn Gott nicht zuließe, und ſelbſt machte, daß irgendwo, wo er iſt, Creaturen mit ihm zugleich wären. Der wirkliche, und bloß mögliche Raum kann alſo nichts anders ſeyn, als, daß der erſtere mit wirklich von einander unterſchiedenen Geſchöpfen angefüllt iſt, und daß hingegen in allem nur möglichen Raume, welchen man ſich nur denken will, Gott iſt.

§. 35. Hieraus erhellet nun, was der **Ort** iſt. Er iſt entweder ein **abſoluter**, unter welchem man einen gewiſſen Theil des Raum verſtehet, darinnen ſich etwas befindet; oder ein **relativiſcher**, welchen man von etlichen Dingen, die gegen einander, dem Raume nach, in einem gewiſſen Verhältniſſe ſtehen, abſtrahiret. Wenn alſo kein abſoluter Ort wäre; ſo wäre auch kein relativiſcher. Man hüte ſich, daß man die Veränderungen des abſoluten, und relativiſchen Ortes nicht verwirre; wie geſchieht, wenn man ſaget, die Sonne bewegt ſich fort, da es doch die Erde iſt. Die **räumliche Direktion** nennet man die Beſtimmung des Orts, gegen welchen eine Linie fortgehet. Die **Lage** iſt die Beſtimmung der Oerter zwiſchen zwey ſolchen Dingen, welche ſich an ihren Oertern mit einiger Beſtändigkeit befinden. Die **Figur** iſt die Beſtimmung der Schranken des Orts, welchen eine Subſtanz einnimmt.

§. 36. Die **Zeit im weiteſten Verſtande**, iſt dasjenige, darinnen wir die Succeſſion der hinter einander folgenden Dinge denken. Dieſes iſt eben, wie der Raum, ein *Abſtractum* der Exiſtenz, und das Weſen

ſen unſers Verſtandes nöthiget uns daſſelbe bey allen wirklich exiſtirenden Dingen eben ſo wohl, als den Raum, hinzu zu denken. Den kleinſten Theil der Zeit nennen wir einen **Augenblick** oder **Zeitpunkt**. Daher iſt die Zeit eine Folge von Augenblicken, und alles, was iſt, das iſt in mehr als in einem Augenblicke, weil ſonſt der Anfang, und das Ende eines Dinges in einen Augenblick fallen müßten. Man unterſcheidet die **reale**, und **ideale oder mögliche Zeit**, wenn wir Dinge denken, die wirklich auf einander folgen, oder nicht. Der **Begriff der Succeſſion** oder **der Folge der Dinge hinter einander** iſt einfach.

§. 37. Das Wort **Dauer** bedeutet entweder etwas **abſolutes**, und iſt nichts anders, als die Fortſetzung der Exiſtenz durch mehr, als einen Augenblick; oder etwas **relativiſches**, und iſt das Zugleichſeyn eines Dinges mit der Exiſtenz eines andern. Daher wird uns die Dauer eines Dinges, darinnen wir keine Veränderungen wahrnehmen, merklich, wenn wir ſeine Exiſtenz mit der Exiſtenz eines andern Dinges, darinnen dergleichen vorgehen, vergleichen. Es beſtehet alſo jedwede Dauer aus Augenblicken. Nur merke man, daß die Augenblicke keine beſondern und vollſtändigen Dinge ſind. Die **Ewigkeit** alſo ſelbſt iſt eine unendliche Reihe von aufeinander folgenden Augenblicken; ohne daß deßwegen eine Veränderung in Gott angenommen wird. Denn wenn in der Ewigkeit keine Folge der Augenblicke wäre, ſo wäre die ganze Ewigkeit Gottes nicht mehr, als ein einziger Augenblick. Und daher müßten auch die Dinge in der

Welt, die auf einander folgen, unter einander ſelbſt zugleich ſeyn. Ja es müßte eine jedwede Veränderung in der Welt mit der ganzen Ewigkeit zugleich ſeyn; und mithin wäre ſie ſelbſt ewig. Welches alles doch lauter Widerſprüche ſind.

§. 38. **Möglich** haben wir genennet das, was gedacht wird, aber noch nicht exiſtiret. Wenn nun etwas zu ſeyn anfangen ſoll; ſo muß es durch eine wirkende Urſache hervorgebracht werden. Die **Möglichkeit** iſt alſo, ihrem höhern Begriffe nach, dasjenige Verhältniß eines noch nicht exiſtirenden Dinges gegen ein exiſtirendes, vermöge deſſen das letztere zur Hervorbringung des erſtern eine zureichende Urſache iſt. Das Weſen der Möglichkeit iſt alſo etwas außer dem Verſtande: Das Kennzeichen derſelben aber iſt die Wirklichkeit der Gedanke, die wir im Verſtande davon haben.

§. 39. Die Möglichkeit iſt daher entweder eine **ideale**, wenn ein möglich Ding ſich nur ohne Widerſpruch denken läßt, und wozu irgendwo eine Urſache vorhanden ſeyn könnte; oder eine **reale**, wenn zu dem gedachten Dinge auch wirklich zureichende Urſachen vorhanden ſind. In Anſehung unſerer Erkenntniß leidet die Möglichkeit Grade, und iſt entweder eine **determinirte**, wenn man begreifft, wie ein Ding möglich iſt; oder **undeterminirte Möglichkeit**, wenn wir in dem Begriffe der Sache nur keinen Widerſpruch zeigen können. Im übrigen iſt der Begriff des **Wirklichen**, ſowohl der Natur, als unſerer Erkenntniß nach, eher, als der Begriff des **Möglichen**.

§. 40.

§. 40. Unmöglich dargegen wird nunmehro ſeyn, wozu keine Urſache vorhanden iſt, noch ſeyn wird. Das Kennzeichen der Unmöglichkeit iſt, wenn ſich zwar etwas bey dem erſten Anblicke denken zu laſſen ſcheinet, wovon aber, bey weiterm Nachdenken, nicht die geringſte Gedanke übrig bleibet. In Anſehung unſerer Erkenntniß leidet das Unmögliche wiederum verſchiedene Stufen. Denn es iſt etwas unmöglich, und zwar ſchlechterdings unmöglich, wenn ein Widerſpruch entſtehet, oder bey Setzung gewiſſer Umſtände; ferner iſt etwas unmöglich, wenn, obgleich kein Widerſpruch entſtehet, es mit den beyden andern Grundſätzen der Vernunft, nach ihrer angegebenen Einſchränkung, ſtreitet. Man merke auch noch dieſe Regel, daß uns etwas in unſerm Verſtande, als möglich, vorkommen kann, was in der That unmöglich iſt: und umgekehrt kann uns etwas unmöglich ſcheinen, welches doch möglich iſt. Dahero man ſich vorzuſehen hat, daß man ſich, in Beurtheilung der Geheimniſſe der Religion, nicht übereile.

§. 41. Aus dem bisherigen erhellet, daß zu der vollſtändigen Möglichkeit eines gedachten Dinges Raum, Zeit, und Kraft einer wirkenden Urſache gehören. Daher können ſie auch definiret werden: Die Kraft iſt die Möglichkeit eines gedachten Dinges, welche an eine Subſtanz verknüpft iſt; und zwar die wirkſame Möglichkeit. Unwirkſame Möglichkeiten aber ſind der Raum, und die Zeit; oder der Raum iſt diejenige Möglichkeit des Zugleichſeyns der Subſtanzen neben einander: und die Zeit iſt die-

jenige Möglichkeit der Succeſſion der Dinge, oder der Folge derſelben hinter einander. Alles aber, was zur Möglichkeit endlicher Dinge gehöret, iſt von Gott dependent.

§. 42. Die Gegenwart iſt die Fähigkeit, irgendwo durch ſeine eigene Subſtanz wirken zu können. Sie iſt alſo eine Art des Zugleichſeyns, dieſes aber bloß allein machet noch nicht, daß Dinge einander gegenwärtig ſind; ſondern ſie müſſen gewiſſermaßen in, oder gegen einander wirken können. Die Gegenwart iſt entweder eine mittelbare, wenn wir irgendwo durch Jnſtrumente, oder durch die uns umgebenden Subſtanzen, die wir aber jetzo ſelbſt regieren, wirken können; oder eine unmittelbare, wenn es, um irgendwo wirken zu können, keine beyhelfende Zwiſchenurſache brauchet. Sie iſt noch ferner eine einſeitige, oder wechſelsweiſe und zweyſeitige. Die Gegenwart kann nicht allein zwiſchen zwo Subſtanzen, ſondern auch zwiſchen den Subſtanzen, und dem Raume, und der Zeit abſtrahiret werden. Dem Gegenwärtigen iſt alsdenn, in Anſehung der Subſtanzen, und des Raumes, das abweſende, und in Anſehung der Zeit das vergangene, und zukünftige entgegen geſetzt.

Das fünfte Kapitel,
Von den wirkenden Urſachen.

§. 43.

Durch ein jedwedes vollſtändiges, oder unvollſtändiges Ding wird etwas anders möglich, in welcher Abſicht es eine Urſache heißt. Hier ſoll unſer Abſehen auf die vollſtändigen Dinge, als Urſachen betrachtet, gerichtet ſeyn. Urſachen, welche etwas ihnen ähnliches hervorbringen, heißen *cauſae univocae*; die andern aber *aequivocae*.

§. 44. An einer Urſache iſt zuerſt zu unterſcheiden, die **Kraft im weiteſten Verſtande**, welche die an ein Ding verknüpfte Möglichkeit eines andern Dinges iſt. Weil ſie zuletzt allezeit an eine Subſtanz verknüpft iſt; ſo kann man auch ſagen, die **Kraft** ſey die an eine Subſtanz *A* verknüpfte Möglichkeit eines gewiſſen Dinges *B*, vermöge welcher in *A* etwas ſubſiſtiret, wodurch *B* ſeine Wirklichkeit bekommt. Die **Aktion** iſt derjenige Zuſtand der Kraft, da dasjenige wirklich geſchiehet, wodurch dieſelbe gedacht wird: und die **Aktion einer Kraft, etwas hervorzubringen**, iſt derjenige Zuſtand derſelben, da das geſchiehet, was dieſelbe in ihrer Art zu der Hervorbringung eines andern Dinges beytragen kann. So lange eine Kraft agiret; ſo nennet man ſie **lebendig**. Wenn dasjenige, was durch die Kraft möglich iſt, wirklich geſchiehet; ſo ſagt man, es iſt *actu ſecundo* vorhanden: da es vorher nur *actu primo*, oder *potentia* vorhanden war.

§. 45. Dasjenige, worinnen durch die Aktion etwas hervorgebracht wird, heißet das **Objekt**. Sonſt heißen auch diejenigen Dinge, welche in unſern Begriffen vorgeſtellt werden, die **Objekte der Ideen**. Die Beſtimmung des Objekts, oder desjenigen Theils, oder Umſtandes in denſelben, darinnen die Aktion geſchiehet, heißt die **Direktion oder Richtung der Kraft**. Derjenige Zuſtand eines Dinges, da ein anderes vermittelſt ſeiner Kraft in daſſelbe wirket, und etwas in ihm verändert, heißt ein **Leiden**. Die Beſchaffenheit eines Objekts, wodurch es eine Aktion anzunehmen geſchickt iſt, nennet man die **Receptivität oder Fähigkeit des Objektes**. Der **Effekt**, oder die **Wirkung** iſt dasjenige, was durch die Aktion hervorgebracht wird, und von der Aktion ſelbſt unterſchieden iſt. Diejenige Möglichkeit, da eine Kraft eine Wirkung, oder einen gewiſſen Grad derſelben, nur bey gewiſſer Applikation hervorbringen kann, heißt in beſonderm Verſtande das **Vermögen** derſelben.

§. 46. Weil, nach der weitern Bedeutung des Wortes Kraft, in einer Sache, nach Belieben, gar viel Kräfte abſtrahiret werden können, womit aber diejenigen Kräfte, welche die Natur ſelbſt unterſchieden, nicht erkläret werden: ſo iſt nun hauptſächlich auf den Begriff einer **Kraft im engern Verſtande** zu ſehen. Dieſe iſt eine ſolche an ein Subjekt verknüpfte Möglichkeit andrer Dinge, welche, ohne unſere Betrachtungsart, eine beſondere und von andern unterſchiedene Eigenſchaft ausmacht, und in dem Subjekte etwas einiges und beſtändiges iſt. Man kann dieſelbe auch

eine Grundkraft nennen. Zu der Erkenntniß dieſer wahren, und zu dem Grundweſen gehörigen Kräfte läßt ſich ſehr ſchwerlich hindurch dringen: dennoch ſuchet man ſich, ſoviel als möglich, denſelben zu nähern, und ſie zu entdecken.

§. 47. Zu dem Ende laſſen ſich die Kennzeichen der Grundkräfte durch folgende Regeln beſtimmen: 1) Eine wahre Grundkraft muß der Sache mit einer Beſtändigkeit zukommen. Denn z. E. das Vermögen eines Gewichtes, welches ihm die Maſchine giebet, iſt nicht die wahre Kraft deſſelben, ob es gleich eine ihm zukommende Kraft in weiterm Verſtande iſt. 2) So lange man aus einer angenommenen Kraft den Effekt nicht verſtändlich herleiten kann; ſo hat man entweder noch keine Grundkraft, oder man verſtehet ſie noch nicht vollkommen deutlich. Die allgemeine Regel aber, nach welcher die Cauſalverknüpfungen entſtehender Dinge zu beurtheilen ſind, iſt dieſe: Wenn zwo Veränderungen mit einer Beſtändigkeit auf einander folgen: ſo iſt die eine, wenn es ihrem Weſen nicht widerſpricht, ferner ſich nichts deutlichers angeben läßt, und endlich aus den Grundſätzen der Vernunft nichts dargegen angeführt werden kann, für die wirkliche Urſache der andern zu halten. Die Einſicht der Cauſalverknüpfung hat alsdenn ihre vollkommene Deutlichkeit, wenn man zugleich aus der zum Grunde gelegten Kraft die Wirkung nach allen Umſtänden, durch lauter *axiomata Cauſalia* herleiten, und begreifen kann.

§. 48. 3) Eine endliche Grundkraft hat ſtets einerley nächſte Wirkung, und daraus müſſen ſich die fernern begreiffen laſſen. Dieſe Wirkungen dürfen nicht weiter, als dem Grade und der Direktion nach, unterſchieden ſeyn. Denn, wollte man einer endlichen Kraft an und vor ſich verſchiedene Aktionen und Wirkungen zuſchreiben; ſo verlöre die Naturlehre, ja alle unſere Cauſaluntersuchungen ihre Schranken, und Gewißheit. Hingegen hat man bey der unendlichen Kraft Gottes ganz anders zu urtheilen; und es müſſen ihr, ihrem Begriffe nach, alle nur mögliche Aktionen, und Wirkungen beygelegt werden. 4) Die Bedingungen, an welche die Aktion einer Grundkraft gebunden ſeyn ſoll, müſſen in eben demſelben Subjekte liegen. Daher iſt z. E. der Begriff der anziehenden Kraft, welche entfernte Subſtanzen gegen einander ausüben ſollen, keine Erklärung einer Grundkraft. Denn die Bedingungen ihrer Bewegungen liegen außer denſelben.

§. 49. 5) Die nächſte Folge einer Grundkraft muß etwas in ihrem eigenen Subjekte ſeyn. Daher iſt eine Kraft, die man durch einen Effekt denket, der in einem Objekte hervorgebracht wird, noch keine Grundkraft; weil die Beſchaffenheit des Objektes ſelbſt einen Einfluß mit darein hat. Z. E. wenn ich ſage, das Waſſer hat die Kraft die Salze aufzulöſen: ſo gebe ich hiermit noch keine Grundkraft an. 6) Eine Grundkraft muß ſich nicht wiederum aus andern *cauſaliter* herleiten laſſen. Denn ſie gehöret ſonſt nicht zum Grundweſen. Z. E. die Kraſt zu reden, zu lachen u. ſ. f. iſt keine Grundkraft unſerer Seele.

§. 50.

§. 50. 7) Eine Grundkraft muß kein Exiſtentialabſtraktum einer andern Kraft ſeyn; z. E. ein Theil, Species, oder Determination einer andern Kraft. Denn ſie würde nur willkührlicherweiſe darzu gemacht. Doch iſt es auch nützlich, dergleichen Begriffe zu abſtrahiren; wie z. E. bey dem Triebe nach Glückſeligkeit geſchiehet, welcher aber kein Grundtrieb iſt. 8) Wenn gewiſſe Umſtände, welche zu den Wirkungen einer Kraft noch angefügt werden, ſich aus derſelben Kraft nicht verſtehen laſſen; ſo muß man außer derſelben noch eine oder etliche andere Kräfte zugeben: Denn in der Wirkung darf nicht mehr ſeyn, als in der Urſache. Auf ſolche Weiſe erkennet man z. E. daß in der menſchlichen Seele der Wille eine beſondere Kraft ſey. Denn aus den Vorſtellungen des Verſtandes allein läßt ſich das Wollen nicht begreifen.

§. 51. Eine Kraft überhaupt iſt entweder das unwirkſame Vermögen eines Exiſtentialgrundes, welches in der an das bloße Daſeyn eines Dinges, vermittelſt der Geſetze der Wahrheit, verknüpfte Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, oder Beſtimmung eines andern Dinges beſtehet; dergleichen Kraft wird dem Keile, oder Hebel zugeſchrieben: oder eine thätige Kraft, welche eine ſolche an eine Subſtanz verknüpfte Eigenſchaft ihres innerlichen Weſens iſt, vermöge deren durch ſie etwas anders wirklich iſt, oder entſtehet; dergleichen iſt die thätige Kraft der Elemente, das Denken und Wollen. Es kann auch alles beydes bey einer einzigen Urſache zuſammen kommen: z. E. wenn ein Körper wirket. Die in einem

nem Objekte befindliche Schwierigkeit, die Aktion einer Sache anzunehmen, heißt die **Reaktion**, oder der **Widerſtand**. Sie iſt allezeit der Aktion gleich.

§. 52. Die Thätigkeiten in einer Subſtanz hangen von einander ab, bis man zuletzt auf erſte Aktionen kommt, welche aus der Kraft des Subjekts unmittelbar entſpringen, und nichts anders, als die Anwendung der erſten Grundkräfte ſelbſt, ſind; dieſe können **Grundthätigkeiten** heißen. Es laſſen ſich zweyerley Gattungen derſelben denken: erſtlich ſolche, die, vermöge des Weſens der Subſtanz, beſtändig fortdauren; dergleichen ſind z. E. die Aktionen des göttlichen Verſtandes: alsdenn ſolche, welche nicht beſtändig geſchehen; z. E. die Aktionen des menſchlichen Verſtandes, und Willens.

§. 53. Die Grundthätigkeiten, welche nicht beſtändig geſchehen, können wiederum zweyerley ſeyn, erſtlich ſolche, welche, bey Setzung ihrer Bedingungen, nicht außen bleiben; dergleichen ſind z. E. die Empfindungen, ingleichen die erſten Regungen der Begierden: hernach ſolche, welche durch die darzu erforderten Bedingungen nur möglich werden, und bey Setzung derſelben geſchehen, und unterbleiben, oder anders gerichtet werden können. In dem Begriffe der letztern läßt ſich kein Widerſpruch zeigen; und iſt alſo wider ihre Möglichkeit nichts einzuwenden. Sie kommen aber nirgends, als in dem Willen vernünftiger Geiſter, vor, wo ſie eben die Freyheit ausmachen, und können daher **Grundthätigkeiten der Freyheit** heißen.

§. 54.

§. 54. Die Kennzeichen der Grundthätigkeiten ſind folgende: 1) Eine Grundthätigkeit iſt etwas in dem wirkenden Subjekte ſelbſt, nicht in einem Objekte. Z. E. wenn wir unſere Glieder bewegen; ſo iſt ſolches keine *actio prima*. Was daher in einem Dinge von etwas äußerlichen verurſachet wird, iſt keine Grundthätigkeit. 2) Eine Grundthätigkeit darf von keiner andern hervorgebracht ſeyn. Doch kann die Wirkſamkeit der einen Grundkraft die Bedingung von der Thätigkeit einer andern Grundkraft ſeyn. Z. E. die erſten Gedanken der Seele ſind Grundthätigkeiten; ſie ſind aber an gewiſſe Bedingungen gebunden. 3) Wenn eine Subſtanz ihren äußerlichen Zuſtand durch Bewegung verändert; ſo iſt ſolches keine *actio prima*. 4) Was nicht unterbleiben kann, iſt keine Grundthätigkeit der Freyheit, ob es wohl eine Grundthätigkeit ſeyn kann.

§. 55. Hieraus läßt ſich nun der Satz vom determinirenden Grunde genauer beſtimmen. Ein **determinirender Grund** iſt ein ſolcher, wodurch das in ihm gegründete dergeſtalt wirklich, oder möglich gemacht wird, daß es bey dieſen Umſtänden nicht anders ſeyn kann. Es iſt auch erwieſen, daß alles, was entſtehet, eine zureichende Urſache vorausſetzt. Nun brauchen die Grundthätigkeiten der Freyheit, vermöge ihres Begriffes, nichts mehr, als eine bloß zureichende Urſache der Aktion: Da hingegen alle Effekte der übrigen Grundthätigkeiten eine determinirende Urſache haben. Folglich muß der wahre Satz vom **determinirenden Grunde** alſo heißen: Alles, was nicht eine

eine Grundthätigkeit der Freyheit iſt, das hat, wenn es entſtehet, einen determinirenden Grund, das iſt, einen ſolchen, bey deſſen Setzung es nicht unterbleiben, auch nicht anders ſeyn, oder geſchehen kann.

§. 56. Der Satz des determinirenden Grundes redet nur von Realgründen: man verwirre ihn alſo nicht mit der Regel vom zureichenden Idealgrunde, daß man nämlich nichts ohne Beweisgrund annehmen ſolle; auch nicht mit dem moraliſchzureichenden Grunde, nach welchem man nichts ohne zureichenden Grund thun müſſe. Man ſiehet aber ein, daß die determinirenden Gründe zugleich Idealgründe *a priori* abgeben, und daß man daraus die Gedanke ſelbſt von demjenigen bekommen kann, was in ihnen gegründet iſt, und davon verſtehen, warum es vielmehr iſt, als nicht iſt, und warum es vielmehr ſo, als anders iſt.

§. 57. Eine Kraft, welche die Aktion nicht unterlaſſen kann, und ſich beſtrebet, denn Zuſtand des wirkenden Subjektes zu verändern, heißt eine **Bemühung**, oder ein **lebendiger** *Niſus:* wird aber die Wirkung der Bemühung gehindert; ſo nennet man es auch einen *Niſum* in **engerer Bedeutung**, oder eine **todte Kraft**. Eine **moraliſche Kraft** iſt eine ſolche, vermöge welcher ein Ding durch den Willen eines Geiſtes, welcher ein gewiſſes beſtändiges Verhältniß gegen daſſelbe hat, etwas hervorbringen kann. Ein **moraliſches Vermögen** iſt ein ſolcher Zuſtand eines Dinges, vermöge deſſen es etwas, vermittelſt des Willens eines Geiſtes, hervor zu bringen vermag. Iſt die wirkende Subſtanz ſelbſt ein Geiſt, und wird

der

der andere als geringer angeſehen; ſo heißt der letzte *Cauſa miniſterialis.*

Das ſechſte Kapitel,
Von dem, was Eins, Einerley, und Unterſchieden iſt.

§. 58.

Das Wort **Eins** wird entweder den mehrern von eben der Art; oder denjenigen Dingen, welche nicht vereiniget ſind, entgegen geſetzt. Man nennet auch dasjenige **Eins**, welches nur einmal exiſtiret, z. E. der einige GOtt. Wenn **Eins** den mehrern entgegengeſetzt wird; ſo iſt es ein einfacher Begriff, welcher aus Exempeln abſtrahiret werden muß. Denn, wenn ich ein Ding denke; ſo denke ich es als **Ein** Ding. Die **Einheit** iſt alſo ein Ding *A*, aus deſſen mehrmaliger Setzung eine Zahl entſtehet, wie ferne ſie daraus entſtehet. Eine **Zahl** iſt ein Begriff, darinnen man ſich mehrere Dinge oder Einheiten, in ſo ferne ſie mehrere ſind, vorſtellet.

§. 59. **Eins**, wenn es nicht vereinigten Dingen entgegengeſetzt wird, iſt dasjenige, darinnen man ſich lauter Dinge vorſtellet, welche eine Verknüpfung oder Vereinigung mit einander haben. Die **Vereinigung** iſt dasjenige Verhältniß zwiſchen zwey oder mehreren Dingen, vermöge deſſen da, wo das eine geſetzt wird, unter gewiſſen Bedingungen auch das andere

andere geſetzt wird. Eine Vereinigung iſt entweder nur in Gedanken, oder auch außer den Gedanken. Ein einiges Weſen heißt, worinnen alle Eigenſchaften, welche man darinnen denkt, zu gemeinſchaftlichen Folgen, welche darinnen gegründet ſind, vereiniget ſind.

§. 60. Die allgemeinſten Arten der Vereinigung ſind: *Unio metaphyſica*, wenn zwey Dinge dergeſtalt vereiniget ſind, daß eins in dem andern ſubſiſtiret: *Unio exiſtentialis*, wenn zwey vollſtändige Dinge in oder neben einander dergeſtalt exiſtiren, daß ſie ſchwerlich zu trennen ſind: Es giebt auch eine thätige, und leidende Vereinigung, nach dem dasjenige, was der Grund der Vereinigung iſt, eine Thätigkeit, oder etwas leidendes iſt. Die Vereinigung ſelbſt kann den Dingen *logice* weſentlich, oder zufällig ſeyn. Eine beſondere Art iſt die moraliſche Vereinigung der Geiſter, wenn der eine die Endzwecke des andern, als ſeine eigenen anſiehet. Jedwede reale Vereinigung zufälliger Dinge gründet ſich auf eine Cauſal-Verknüpfung. Daher diejenigen, welche die präſtabilirte Harmonie glauben, keine reale Vereinigung zwiſchen Leib und Seele übrig laſſen.

§. 61. Unterſchieden ſind zwey Dinge, wenn wenigſtens in dem einen etwas geſetzt wird, was in dem andern verneinet wird. Der Begriff der Verneinung iſt einfach. Die Verneinung des Unterſchiedes machet die Identität oder Einerleyheit im weiteſten Verſtande aus. Dieſe iſt entweder eine vollkommene Identität, wenn unter den Dingen, welche

welche man ſich in zween Begriffen vorſtellet, ſchlechterdings nichts in oder an dem einen angetroffen wird, welches nicht auch in oder an dem andern angetroffen wird. Das Kennzeichen der Identität iſt, wenn der Begriff des einen Dinges an die Stelle des andern geſetzt werden kann. Zur völligen Einerleyheit wird alſo erfordert, daß nicht mehr, als ein Subjektum da ſey: und die Dinge müſſen auch nicht dem Raume, oder der Zeit nach, oder durch gewiſſe Verhältniſſe unterſchieden ſeyn.

§. 62. Die Aehnlichkeit iſt dasjenige Verhältniß zweyer Dinge, da etwas, was dem einen zukommt, auch dem andern zukommt. In beſonderm Verſtande nennet man zwo Figuren einander ähnlich, welche nur der Größe nach, nicht aber, durch die Zuſammenſetzung, und Verhältniſſe ihrer Theile, unterſchieden ſind. Diejenigen Subſtanzen, welche, in Anſehung aller abſoluten Eigenſchaften, einander ähnlich ſind, nennet man bloß der Zahl nach unterſchieden. Wenn in zweyen Dingen dasjenige, worauf man nur eines gewiſſen Endzweckes wegen ſiehet, ganz ähnlich iſt; ſo nennet man ſie in dieſer Abſicht gleichgültig.

§. 63. Wenn man von der Identität eines Dinges redet; ſo muß man genau Achtung geben, wie ferne, und in Anſehung welcher Umſtände, man dieſelbe bejahet. Denn man kann ſie von einerley Exempel in unterſchiedener Abſicht bejahen, und leugnen; und die Identität eines Dinges bleibet, obgleich gewiſſe, Umſtände an demſelben ſich geändert haben.

Wenn ſich alſo der Zuſtand eines Weſens verändert; ſo bleibet es doch noch eben daſſelbe Weſen: auch wird durch die Veränderung des Zuſtandes die Identität der Subſtanz nicht aufgehoben. Ja die allervollkommenſte Subſtanz kann zu unterſchiedenen Zeiten unterſchiedene Aktionen vornehmen: und gleichwohl kann die Subſtanz, und ihr Stand der Vollkommenheit, ganz einerley bleiben. Das Weſen eines relativiſchen Ganzen bleibet noch eben daſſelbe, obgleich die davon abgehenden Theile immer durch andere erſetzt werden.

§. 64. In dem bisherigen ſind wir nach und nach auf verſchiedene einfache Begriffe gekommen, es wird aber nicht undienlich ſeyn, ſie hier nochmals zuſammen vorzuſtellen. Sie ſind folgende: 1) Der Begriff der Subſiſtenz: 2) Der Begriff des irgendwo, und des außerhalb einander in Anſehung des Raumes: 3) Der Begriff der Succeſſion: 4) Der Begriff der Cauſalität: 5) Der Begriff des außer einander, da das eine nicht ein Theil, Eigenſchaft, oder Determination des andern iſt: 6) Der Begriff der Einheit: 7) Der Begriff der Verneinung: Hierzu kommt noch 8) Der Begriff des Darinnenſeyns, z. E. wenn ich ſage die Subſtanz ſey im Raume. Dieſe einfachen, und ganz aufgelöſeten Begriffe verwirre man nicht mit denjenigen, welche nur unauflöslich ſind: ingleichen auch nicht mit denjenigen Begriffen, welche wir nach ihrer wahren Beſchaffenheit gar nicht denken können, ſondern, da wir uns nur an einer ſymboliſchen oder Zeichen-Er-

kenntniß

kenntniß begnügen laſſen müſſen. Z. E. Die innerliche Beſchaffenheit ſo wohl der elementariſchen, als geiſtigen Grundkräfte iſt uns unbekannt: Gleichergeſtalt haben wir von der innerlichen Beſchaffenheit des göttlichen Weſens keine anſchauende Erkenntniß.

Das ſiebente Kapitel,

Von dem Einfachen, und Zuſammengeſetzten.

§. 65.

In jedwedem Dinge, das wir als Eins denken, unterſcheiden wir dennoch mehrere Dinge. Ein jedes davon heißt in der allerweiteſten Bedeutung ein Theil; der Begriff aber, worinnen ſie alle zuſammengenommen werden, wird das Ganze genennt. Ein jedwedes wirkliches Ding demnach iſt ein Ganzes; und was ſich darinnen unterſcheiden läßt, ſind entweder Gedankentheile, welche nur unterſchieden, aber nicht getrennet werden können; oder wirkliche Theile, welche ſich auch von einander trennen laſſen.

§. 66. Nun ſoll in der Abweſenheit der Theile die Einfachheit beſtehen. Einfach iſt demnach, was keine Theile hat, wie ferne es keine hat: Zuſammengeſetzt iſt, was Theile hat, wie ferne es dergleichen hat. Die Einfachheit, und Zuſammenſetzung iſt entweder eine ideale, welche ihren Grund in den Gedancken hat; oder eine reale oder wahre, welche ihren Grund in der Sache ſelbſt hat. Die Einfach-

heit in den Gedanken kommt einem Dinge zu, wie ferne man keine Theile darinnen unterſcheidet: hingegen hat etwas eine ideale Zuſammenſetzung, wie ferne man noch verſchiedenes darinnen unterſcheidet. Die wahre Einfachheit eines Dinges iſt diejenige Beſchaffenheit deſſelben, vermöge deren es keine wirklichen Theile hat: eine reale Zuſammenſetzung aber kommt einem Dinge zu, wie ferne es aus wirklich trennbaren Dingen beſtehet, welche mit einander vereiniget ſind. Man bilde ſich alſo nicht ein, als ob man nicht eher etwas für einfach zu halten habe, als bis man auch keine Gedankentheile mehr daran abſtrahiren könne.

§. 67. Das Weſen eines Dinges beſtehet aus Eigenſchaften. Demnach iſt ein Weſen einfach, wenn ſich keine Eigenſchaft daraus hinwegnehmen läßt, z. E. das Weſen Gottes. Hingegen eine Subſtanz iſt einfach, wenn ſie nicht aus trennbaren Subſtanzen zuſammengeſetzt iſt. Demnach iſt eine einfache Subſtanz nur ein einziges, metaphyſiſches Subjekt, welches auf vollkommene Art vor ſich ſelbſt beſtehet. Iſt aber eine Subſtanz aus trennbaren Subſtanzen zuſammengeſetzt; ſo heißen die letztern Außentheile; und dieſe Zuſammenſetzung nennet man die Ausdehnung. Wenn die Außentheile einerley Weſen haben; ſo heißen ſie integraliſche Theile: haben ſie aber verſchiedene Weſen; ſo nennet man ſie phyſikaliſche Theile. Z. E. die Tropfen des Blutes ſind integraliſche Theile deſſelben; aber Waſſer, Salz, Schwefel, Erde u. ſ. f. ſind phyſikaliſche Theile

le davon. Ein phyſikaliſcher Theil hat alſo ein beſonderes Subjekt, und eine andere Kraft, als die andern.

§. 68. Man kann ein Ding in unterſchiedener Abſicht einfach nennen. Der höchſte Grad von Einfachheit iſt, wenn ſo wohl die Subſtanz, als das Weſen einfach iſt. Es kann aber auch eine Subſtanz einfach ſeyn, wenn gleich ihr Weſen zuſammengeſetzt iſt: In dieſem Verſtande nennen wir z. E. unſere Seele einfach. Ferner kann man etwas einfach nennen, wenn man entweder nur die phyſikaliſchen, oder auch alle integraliſche Theile verneinet: jenes kann das **phyſikaliſche**, dieſes das **metaphyſiſche Einfache** heißen. Das **Einfache** iſt es auch entweder **ſchlechterdings** und ſeiner **Natur nach**, wenn nichts an ſich trennbares darinnen befindlich iſt; oder es iſt es nur, **bey Setzung der gegenwärtigen Welt**, wenn das, was wir in dem Einfachen unterſcheiden, nur natürlicherweiſe nicht trennbar iſt.

§. 69. Daß es einfache Dinge gebe, iſt daher klar, weil man zuſammengeſetzte zugiebt, denen man eine Kraft zuſchreibet. Dieſe iſt nun in den zuſammengeſetzten Subſtanzen nur vermittelſt ihrer Theile. Es muß alſo etwas ſeyn, worinnen endlich die Kraft unmittelbar ſubſiſtiret. Dieſes nächſte Subjekt, worinnen die Kraft unmittelbar ſubſiſtiret, iſt eben eine einfache Subſtanz. Alles Zuſammengeſetzte hat endlich ſeinen Urſprung von einem andern; welches vom Einfachen nicht allezeit gilt: Das erſtere kann auch nach und nach entſtehen; das letztere aber muß auf einmal entſtehen.

§. 70. Die bisherigen Begriffe des Einfachen, und Zuſammengeſetzten im ontologiſchen Verſtande, muß man wohl von denen, wie ſie in der Mathematik genommen werden, unterſcheiden. Die Mathematik betrachtet nur die Größe der Dinge *in abſtracto*, nicht aber die determinirte Beſchaffenheit derſelben; und behält alſo nichts, als den Begriff des Raumes, und des außerhalb einander übrig. Die Ausdehnung in derſelben iſt demnach dasjenige, worinnen man ſich Theile, als außerhalb einander, vorſtellet. Dieſe berühren nun entweder einander, oder nicht: daher die Größen der Ausdehnung entweder *quantitates continuae*, z. E. Linien, Flächen; oder *diſcretae* ſind, welche letztern man Zahlen nennet. Einander berühren heißt außerhalb einander, und dergeſtalt neben einander ſeyn, daß nichts anders mehr darzwiſchen ſeyn kann.

§. 71. Damit dasjenige, was aus dem Weſen der Größen an ſich folget, genau erkannt werde, ſo werden in der Mathematik die kleinſten Theile der Größen ohne alle Größe angenommen: Nämlich ein Punkt in derſelben iſt, was aus gar keinen Theilen mehr beſtehet, welche man ſich als außerhalb einander gedenken könnte. Dieſes iſt nun kein wahrhaftig denkliches, oder wirkliches Ding, ſo wenig als die Linien, Flächen, und Körper, die darauf gebauet werden. Denn jeder Punkt, den wir denken können, hat noch Seiten. Die Natur ſtellet an die Stelle eines mathematiſchen Punktes die kleinſte Subſtanz. Daher die mathematiſchen ausgedehnten Größen in ihrer Verfaſſung alle zuſammen nicht ſeyn können:

ſondern

ſondern die wahren Linien, Flächen und Körper ſind in der Natur in eben der Ordnung aus kleinſten Subſtanzen zuſammengeſetzt, wie man ſich dieſelben in der Mathematik, als aus Punkten beſtehend, gedenket. Die Mathematikverſtändigen nehmen aber den Punkt ohne alle Größe an, damit die Summe der Theile dem Ganzen allezeit gleich bleibe.

§. 72. Dieſe mathematiſche Beſtimmung des Einfachen, und Zuſammengeſetzten aber kann in die Philoſophie nicht herübergenommen werden. Denn wollte man eine einfache Subſtanz deßwegen nicht für einfach gelten laſſen, weil ſich in den Gedanken der Raum, worinnen ſie ſich befindet, noch theilen laſſe; ſo nähme man dieſes ohne Beweis an. Denn von der Theilung des Raumes in Gedanken, läßt ſich nicht auf die wirkliche Theilbarkeit der Subſtanz ſchließen. Die Einfachheit, und Zuſammenſetzung der Subſtanzen muß aus ganz andern Gründen beurtheilet werden. Denn, ſoll ſie einfach ſeyn; ſo muß man entweder die Nothwendigkeit ihres Weſens erweiſen können, oder man muß es aus der Natur der Kräfte, die ſie beſitzet, und der Wirkungen, die ſie verrichtet, darthun können.

§. 73. Ferner iſt vielmehr gewiß, daß keine Subſtanz im mathematiſchen Verſtande einfach ſey. Denn ſie ſind nicht etwan bloße Kräfte, welche ohne Subjekt ſubſiſtiren könnten. Kein Subjekt läßt ſich aber ohne Raum denken. Folglich muß auch jede einfache Subſtanz einen Raum einnehmen: welcher freylich zwar allezeit noch Gedankentheile zuläßt, von denen aber, wie ſchon geſagt iſt, auf die Theilbarkeit der

Subſtanz nicht geſchloſſen werden kann. Wollte jemand einwenden, daß man hiermit die einfachen Dinge als ausgedehnt annehme: ſo kann man ihm dieſes zugeſtehn, aber nur im mathematiſchen Verſtande, und nicht im phyſikaliſchen. Es werden aber auch hierdurch die einfachen Subſtanzen Gottes, und der Seelen ſo wenig zu zuſammengeſetzten Dingen oder Körpern gemacht, als eine Rede, in welcher Figuren vorkommen, dadurch zu einem körperlichen Dinge wird. Denn die Figuren werden hier in anderer Bedeutung genommen, als wenn man ſie den Körpern zuſchreibet.

§. 74. Was die einfachen Theile, daraus die Körper beſtehen, anlanget ſo ſind ſie auch nicht im mathematiſchen Verſtande einfach. Denn man muß entweder annehmen, daß ein jedes materiales Theilchen ins unendliche getheilet ſey; oder man muß zugeben, daß die einfachen Theilchen, daraus es beſtehet, nicht im mathematiſchen Verſtande einfach ſind, ſondern Seiten haben, und daß dieſes auch von der allerkleinſten möglichen Subſtanz gelte. Da nun das erſtere etwas widerſprechendes iſt, wie anderweit wird gezeigt werden; ſo muß nothwendig das andere ſtatt finden. Daher wird ferner Niemand leugnen, daß der kleinſte Theil eines Körpers ein *pars aliquota* von demſelben ſey. Da nun das Ganze eine *quantitas continua* iſt; ſo müſſen auch die Theile, daraus es erwächſt, ſchon dergleichen haben. Und endlich hebet auch die mathematiſche Einfachheit alle Möglichkeit der Bewegung auf.

Denn

Denn in der Bewegung kehret dasjenige, was beweget wird, eine Seite gegen den *Terminum a quo*, und eine gegen den *Terminum ad quem.* Folglich müſſen die einfachen Subſtanzen, wenn ſie ſollen bewegt werden können, noch Seiten haben, und können nicht im mathematiſchen Verſtande einfach ſeyn.

Das achte Kapitel,

Von dem Nothwendigen, und Zufälligen.

§. 75.

Nothwendig iſt etwas, wie ferne dasjenige, was man ſetzet, nicht anders ſeyn kann: Zufällig aber iſt, mit welchem es auch anders bewandt ſeyn könnte, und zwar wie ferne es anders ſeyn könnte. Die Nothwendigkeit eines Dinges gründet ſich darauf, daß keine Urſache da iſt, oder möglich iſt, welche machen könnte, daß es nicht, oder anders ſey. Der Grund der Zufälligkeit lieget hingegen darinnen, daß das Zufällige von einer Urſache hervorgebracht werden muß, bey deren Veränderung es aber auch anders ſeyn würde. Das Kennzeichen des Nothwendigen im Verſtand iſt, daß ſich deſſen contradiktoriſches Gegentheil nicht denken läßt, wieferne es ſich nicht denken läßt; des Zufälligen aber, daß deſſen Gegentheil ſich denken läßt, wie ferne es ſich denken läßt.

§. 76. Die Nothwendigkeit, und Zufälligkeit, läßt ſich ſo wohl von dem Weſen, als der Exiſtenz der

Dinge ſagen. Ein nothwendiges Weſen iſt, was keine andern Eigenſchaften haben kann; weil nämlich, wenn man eine Eigenſchaft des Grundweſens hinweg laſſen wollte, man auch die übrigen zugleich aufheben, oder ihre Wirklichkeit unmöglich machen würde. Ein zufälliges Weſen iſt, da auch eine oder die andere Eigenſchaft weg ſeyn könnte, ohne daß hiermit die Exiſtens der übrigen unmöglich gemacht wird.

§. 77. Die Exiſtenz iſt nothwendig, wenn, und wie ferne das Nichtſeyn eines Dinges nicht möglich iſt. Hier unterſcheidet man wiederum die Nothwendigkeit eines beſtändigen Daſeyns, vermöge welcher ein Ding nothwendig allezeit geweſen iſt, und allezeit ſeyn wird; und die Unausbleiblichkeit, vermöge welcher die Exiſtenz eines Dinges unmöglich hat außenbleiben, oder anders ſeyn können. Die Exiſtenz iſt hingegen zufällig, wenn ein Ding einmal nicht geweſen, und auch außenbleiben, oder anders ſeyn können. Woraus man ferner die Zufälligkeit des Urſprungs, vermöge welcher ein Ding einmal zu ſeyn angefangen hat; und die Zufälligkeit des Erfolgs herleitet, vermöge welcher ein Ding dergeſtalt entſtanden iſt, daß es auch hätte außenbleiben, oder anders beſchaffen ſeyn können. Dieſe letztere iſt wiederum entweder eine unmittelbare, oder mittelbare.

§. 78. Die Nothwendigkeit überhaupt iſt ferner eine abſolute, vermöge welcher etwas ſchlechterdings nicht anders ſeyn kann; und eine hypothetiſche, vermöge welcher etwas zwar bey Setzung gewiſſer Umſtände nicht hat außenbleiben, oder anders ſeyn können, da aber ſolche Urſachen mit angetroffen werden,

welche

welche zu eben der Zeit ihre Wirkung auch hätten unterlaſſen, oder anders richten können. Die abſolute Nothwendigkeit iſt wiederum entweder eine mittelbare, oder unmittelbare. Unmittelbar iſt ſie, wenn ſich das Gegentheil der Sache überhaupt, und an ſich betrachtet, nicht denken läßt. Mittelbar iſt ſie, wenn das Gegentheil der Sache ſich zwar, vor ſich ſelbſt betrachtet, denken läßt, es wiederſpricht aber andern nothwendigen Wahrheiten. Die Nothwendigkeit, welche ſich auf den Satz vom Widerſpruche gründet, fällt am meiſten in die Augen. Sie iſt aber nicht die einzige Art; und diejenige, welche ſich auf die beyden andern Grundſätze der Vernunft gründet, muß auch wohl erwogen werden.

§. 79. Von der abſoluten, und hypothetiſchen Nothwendigkeit iſt zu merken, daß ſie, wie hier geſchehen, definiret werden müſſen; Wenn anders ein Unterſchied in den Folgen derſelben bleiben, und nicht ein *Fatum* eingeführet werden ſoll. Was den Unterſchied der Folgen anlanget, ſo ſoll er darinnen beſtehen, daß die hypothetiſche Nothwendigkeit die moraliſche Zurechnung unſerer Thaten übrig laſſen ſoll. Dieſes kann aber nicht geſchehen, wenn man nicht in der Reihe der Urſachen, auf welche ſich die hypothetiſche Nothwendigkeit gründet, irgend einmal auf eine ſolche Urſache käme, welche ihre Aktion bey eben den Umſtänden hat unterlaſſen können, und folglich frey geweſen iſt. Iſt dieſes nicht; ſo ſind alle Dinge, und Begebenheiten einem *Fato* unterworfen, das iſt, man ſchreibet ihnen entweder eine Nothwendigkeit eines beſtändigen

digen Daſeyns, oder einer unausbleiblichen Folge zu. Man laſſe ſich im übrigen nicht verführen, zu denken, die unausbleiblichen Folgen in der Welt blieben dennoch zufällig, weil ſich ja allezeit ihr Gegentheil noch denken laſſe. Denn dieſes iſt nur das Kennzeichen der Zufälligkeit im Verſtande; und dadurch wird in der Nothwendigkeit der Sache ſelbſt nichts geändert.

§. 80. Die Nothwendigkeit eines beſtändigen Daſeyns läßt ſich keinem Dinge beylegen, ohne nur demjenigen, welchen ein Weſen zukommt, dem das Nichtſeyn widerſpricht. Hingegen alles, deſſen Nichtſeyn ſich denken läßt, iſt zufällig, und endlich von einem nothwendigen Dinge hervorgebracht worden. Weil nun alles zuſammengeſetzte zufällig iſt, und ſeinen Urſprung von einem andern hat; ſo muß die ſchlechterdings nothwendige Subſtanz einfach ſeyn. Wenn im übrigen nicht alles ſchlechterdings nothwendig ſeyn ſoll; ſo muß es freywirkende Urſachen geben: worinnen auch der Grund von der **mittelbaren**, und **unmittelbaren Zufälligkeit des Erfolgs** lieget. Dieſe entſtehet daher, wenn etwas unmittelbar ſelbſt eine Grundthätigkeit der Freyheit iſt: jene gründet ſich aber darauf, daß etwas mittelbar von einer wahren Grundthätigkeit der Freyheit abhanget, und deßwegen nur eine hypothetiſche Nothwendigkeit hat.

§. 81. Den bisherigen Begriff der Nothwendigkeit verwirre man nicht mit der **moraliſchen Nothwendigkeit**, welche dasjenige Verhältniß eines Thuns, oder Laſſens gegen gewiſſe vorausgeſetzte Endzwecke iſt,

vermöge

vermöge deſſen es geſchehen ſoll. Der Zuſtand, wo eine ſolche Nothwendigekit zu etwas vorhanden iſt, wird im weiten Verſtande die **Verbindlichkeit** genennet. Die **moraliſche Nothwendigkeit** iſt alſo zweyerley, nämlich die **geſetzliche Verbindlichkeit**, und die **Verbindlichkeit der Klugheit**. Andere definiren die moraliſche Nothwendigkeit, daß ſie diejenige ſey, da ein vernünftiger Geiſt durch gewiſſe Vorſtellungen des Guten zu etwas determinirt wird. Allein da ſie die wahre vorhin angegebene Definition gar hinweg laſſen: ſo ſiehet man wohl, daß hiermit in unſerm moraliſchen Zuſtande eine *Neceſſitas conſecutionis* eingeführet, und mithin alle Freyheit aufgehoben wird.

§. 82. Die Nothwendigkeit etwas zu thun, oder zu leiden, welche von einer äußerlichen Urſache herrühret, heißet ein **Zwang**. In Anſehung eines freyen Geiſtes iſt er entweder ein **moraliſcher**, welcher mit Beyhülfe der moraliſchen Natur deßjenigen, welcher gezwungen wird, geſchiehet; oder ein **phyſikaliſcher**, worunter aller übriger Zwang gerechnet wird. Der Zwang iſt ferner in den **innerlichen**, und **äuſſerlichen** ein zu theilen. Man merke daher, daß dadurch, daß etwas ohne Zwang geſchiehet, es deßwegen noch nicht frey, oder ohne Nothwendigkeit ſey. Denn der Zwang iſt nur eine Art der Nothwendigkeit; und der Freyheit des Willens iſt die Nothwendigkeit überhaupt entgegen zu ſetzen.

Das neunte Kapitel,
Von dem Endlichen, und Unendlichen.

§. 83.

Ein Ding, das Schranken hat, heißt endlich: Unendlich aber iſt ein Ding, das keine Schranken hat. Weil nun jedes Ding, das Schranken hat, vermehret werden kann: ſo ſind dahero dieſe Begriffe etwas vollſtändiger ſolchergeſtalt ab zu faſſen: **Endlich** iſt dasjenige, deſſen Realität vermehret werden kann, oder über welches ſich ein größeres denken läßt; **Unendlich** iſt, deſſen Realität ſich nicht weiter, auch nicht einmal in Gedanken, vermehren läßt.

§. 84. Die Unendlichkeit einer Subſtanz iſt dreyerley: 1) Die Unendlichkeit des **Weſens** oder der **Kraft**, vermöge welcher durch daſſelbe alle nur mögliche Aktionen geſchehen, und alle nur mögliche Wirkungen hervorgebracht werden können. 2) Die **Unermeßlichkeit**, vermöge welcher die Subſtanz allen nur möglichen Raum erfüllt. 3) Die **Ewigkeit**, oder Unendlichkeit der Dauer, vermöge welcher die Subſtanz weder Anfang noch Ende hat, noch auch haben kann. Dieſe Arten der Unendlichkeit verwirre man nicht mit einer unendlichen Reihe aufeinander folgender Dinge, welche beſtändig zunimmt, und die man *Infinitatem progreſſivam* nennet. Von dergleichen Art iſt die Dauer eines hervorgebrachten Dinges, welches niemals wieder aufhöret. Man nennet dergleichen Dauer *Aevum*.

§. 85. Die Summe alles deſſen, was durch ein Ding möglich iſt, oder der Grad der poſitiven Realität deſſelben, heißt der **Grad der Vollkommenheit** des Dinges. Demnach muß ein unendlich Ding von unendlicher Vollkommenheit ſeyn. Iſt es unendlich vollkommen, und ich ſetze es als exiſtirend; ſo muß es immer, und alſo **nothwendig** ſeyn: alles aber, was endlich iſt, iſt zufällig. Ferner eine nothwendige Subſtanz iſt einfach. Daher muß der unendlichen Subſtanz, als der ſchlechterdings nothwendigen, die Einfachheit weſentlich ſeyn. Den endlichen Dingen aber iſt ſie nur zufällig.

§. 86. Nächſt dieſem laſſen ſich auch folgende Sätze leicht begreiffen: Einer wirklichen unendlichen Subſtanz kommen alle Arten der Unendlichkeit zu. Das Endliche hat zu dem Unendlichen kein Verhältniß. Das Unendliche iſt von dem Endlichen auch, nicht bloß dem Grade, ſondern dem Weſen nach, unterſchieden. Das Unendliche kann weder vermehret, noch vermindert werden.

§. 87. Die unendliche Subſtanz hat nur eine, nämlich die unendliche Kraft. Es iſt ihr daher alles möglich, was keinen Wiederſpruch enthält; und was ſich ſonſt in den Gedanken möglicherweiſe entweder verbinden, oder trennen läßt. Sie vermag auch alles ohne beyhelfende Urſachen: jedoch kann ſie ſich der Mittelurſachen willkührlich bedienen. Weil ihre Kraft unendlich iſt: ſo iſt, in Anſehung derſelben, keine Wirkung die höchſtmögliche; ſondern ſie beſtimmet die Schranken ihrer Wirkungen willkührlich. Aus dem

Begriffe

Begriffe der unendlichen Kraft folget auch, daß alle endliche einfache Dinge von der unendlichen Subſtanz hervorgebracht ſind; und daß der Zuſtand der endlichen Dinge durch eben dieſelbe verändert, und ſie auch gar wiederum vernichtet werden können. Es läßt ſich zwar nicht begreiffen, wie, und durch was für eine Aktion, die unendliche Kraft ein einfaches Ding hervorbringen, oder vernichten könne. Allein es iſt doch hierinnen nichts widerſprechendes, auch nichts wider den Satz von der zureichenden Urſache. Hingegen der Satz von der Zufälligkeit, welcher unſerm Verſtande ebenfalls weſentlich iſt, erfordert, es zuzugeben. Dahero verlieret hier der Beweisgrund aus der Unbegreiflichkeit der Sache alle Applikation; und man kann der unendlichen Kraft ein Vermögen, welches doch nichts widerſprechendes hat, nicht abſprechen. Hingegen hat man nicht den geringſten Grund, den endlichen Dingen die Kraft bey zu legen, einfachen Subſtanzen die Wirklichkeit zu geben.

§. 88. **Wenn von der Unendlichkeit einer Zahl** die Rede iſt; ſo muß man darauf ſehen, ob ſich ihre **Einheiten** als **Urſachen**, und **Wirkungen** verhalten, oder nur zugleich, oder hintereinander ſeyn ſollen. Eine unendliche Zahl im letztern Verſtande iſt uns zu denken unmöglich: weil ſie allezeit vermehret, und vermindert werden kann; und ihre Unendlichkeit iſt nur von einer *Infinitate progreſſiva* zu verſtehen. Fraget man aber überhaupt nach der Möglichkeit einer unendlichen Zahl außerhalb unſerm Verſtande; ſo muß man zuſehen, ob die Vermehrung, oder Vermin-

derung,

derung, die man davon denket, etwas reales ſey, oder nicht. Im erſten Falle bleibet die Zahl allezeit endlich; und im andern Falle denken wir nur etwas ſcheinbares, welches bey weiterm Nachdenken verſchwindet.

§. 89. Von der Unendlichkeit der Zahlen ſind daher folgende Regeln zu merken: 1) Es iſt keine unendliche Zahl möglich, deren Einheiten wirkliche, und von einander unterſchiedene vollſtändige Dinge wären. 2) Eine jedwede Zahl, deren Einheiten endliche Subſtanzen ſind, iſt ſelbſt endlich. 3) Eine jedwede Zahl, deren Einheiten Veränderungen ſind, welche ſich in endlichen Dingen befinden, oder mit demſelben vorgehen, ſind endlich. 4) Eine Zahl, unter welcher eine Menge ſolcher Dinge, als Einheiten, zuſammengenommen, und betrachtet werden, welche keine vollſtändigen Dinge, und auch keine Veränderungen endlicher Dinge ſind, kan zwar von uns nicht poſitiv, als unendlich, gedacht werden; allein wir haben auch keinen Grund zu ſagen, daß ſie endlich ſeyn müßte. Z. E. man hat keinen Grund, die Menge der Thätigkeiten des göttlichen Verſtandes, wodurch alle mögliche Dinge vorgeſtellt werden, für endlich zu halten.

§. 90. Verſtehet man unter einer Zahl eine Reihe von Wirkungen, und Urſachen; ſo läßt ſich durch den Satz des Widerſpruchs erweiſen, daß eine jede ſolche Reihe, oder Zahl nothwendig endlich ſey. Denn alle Glieder derſelben Reihe ſind entweder hervorgebracht, oder ſie ſind nicht alle hervorgebracht. Wenn ſie nicht alle hervorgebracht ſind; ſo iſt eine Urſache die erſte, von welcher ſich die Reihe anfängt, und mithin iſt

die Reihe nicht unendlich. Setzet man aber, daß alle Glieder der Reihe hervorgebracht ſind; ſo ſind ſie alle einmal nicht geweſen, und mithin iſt die ganze Reihe einmal nicht geweſen. Folglich hat ſie einen Anfang; und man muß zuletzt auf eine erſte Urſache kommen, von welcher ſich die Reihe anfängt, und alſo endlich iſt. Es bleibet alſo nur ſo viel übrig, daß, bey einer Reihe von Urſachen und Wirkungen, bloß eine *infinitas progreſſiua* ſtatt finde. Wollte man ſagen, es wäre doch von Ewigkeit her eine Reihe von Wirkungen und Urſachen möglich geweſen; ſo kann das nichts mehr heißen, als es ſey möglich geweſen, daß in jedem Punkte der Ewigkeit eine Reihe von Urſachen und Wirkungen anfienge, oder eine angefangene fortdaurete.

§. 91. Hieraus erhellet nun, daß in dem innerlichen Zuſtande der unendlichen Subſtanz keine Reihe von Wirkungen, und Urſachen ſtatt finden könne, und daß mithin das Weſen derſelben nicht aus einer Reihe von innerlichen Veränderungen beſtehe, ja, daß dergleichen in der unendlichen Subſtanz nicht einmal möglich ſey. Folglich iſt das Weſen der unendlichen Subſtanz alles das, was es ſeyn kan, auf einmal und beſtändig, das iſt, es hat in allen Augenblicken alle höchſt mögliche Vollkommenheiten: welches als eine fernere Definition der unendlichen Subſtanz angeſehen werden kann. Aus eben dem Grunde folget auch, daß alle Aktionen der unendlichen Subſtanz erſte Aktionen oder Grundthätigkeiten ſind; und daß ſie von keinem endlichen Dinge etwas leiden kann;

und

und folglich dieſes gegen dieſelbe auch nicht unmittelbar wirken, und ihr widerſtehen mag.

§. 92. Es iſt noch einem Einwurfe zu begegnen: nämlich ob man nicht eine unendliche Dauer oder Ewigkeit für eben ſo unmöglich halten müſſe, als eine unendliche Reihe von Urſachen, und Wirkungen; oder ob die Ewigkeit etwa nicht mehr, als ein einziger Augenblick, ſey. Allein dieſes letztere iſt ein Widerſpruch; und die beyden erſtern Fälle ſind einander gar nicht ähnlich. Denn die Einheiten in der Reihe von Augenblicken, welche wir in der Ewigkeit unterſcheiden, iſt nur etwas ideales, und willkührliches, ſolange wir von der Zeit im weitern Verſtande reden; von der Zeit im engern Verſtande aber räumet man ein, daß die Reihe der Augenblicke in ſelbiger nicht unendlich ſey. Die Sache läuft alſo auf zween ſtreitende Beweiſe hinaus, da derjenige, welcher von realer Abſtraktion handelt, dem andern, in welchem nur ideale Abſtraktion vorkommt, vorgehet. Im übrigen iſt es unſerer Einſchränkung zuzuſchreiben, wenn wir eine unendliche Dauer, welche doch nothwendig iſt, nicht poſitiv denken können.

Das zehnte Kapitel,
Von der Größe.

§. 93.

Die Größe iſt diejenige Eigenſchaft der Dinge, vermöge deren ein gewiſſes betrachtetes Weſen mehr, als einmal darinnen geſetzt wird. Alle vollſtändige Dinge haben alſo eine Größe, welche ſich aber nicht etwan allezeit auf eine reale Zuſammenſetzung in denſelben gründet. Auch unvollſtändigen Dingen, wiewohl nicht allen, ſchreibet man Grade und Theile, folglich eine Größe zu. Die Größe iſt entweder **endlich**, oder **unendlich**, nach dem ſich eine Vermehrung derſelben hinzudenken läßt, oder nicht. Dieſe unendliche Größe iſt uns nur nicht möglich zu denken. Von der endlichen ſoll alſo nur hier gehandelt werden.

§. 94. Es giebt **ähnliche**, und **unähnliche Größen**. Aehnliche **Größen** ſind, an denen einerley Weſen, ſeiner Größe nach, betrachtet wird; **Unähnliche** ſind, da in jedweder ein anderes Weſen betrachtet wird. Die oberſten Klaſſen der Größen ſind die **Größen der Kräfte, Aktionen, Wirkungen**, die **Größen der Ausdehnung** und **des Raums**, die **Größe eines bloß idealiſchen Ganzen** oder **einer Zahl**, und endlich die **Größe der Verhältniſſe**. Wenn wir uns eine Größe deutlich vorſtellen wollen; ſo müſſen wir ſie **meſſen**, das iſt, wir müſſen ſie gegen eine bekannte Größe halten, und darnach beſtimmen.

Die

Die Beſtimmung der Größe iſt aber nicht mit der Größe überhaupt zu verwirren.

§. 95. Das Verhältniß der Größen iſt die Art und Weiſe, wie in den Gedanken eine von der andern weg genommen werden kann. Man ſtellet ſich daſſelbe entweder mit vollkommener, oder unvollkommener, Determination vor. In dem letztern Falle denket man nur, ob die Größen einander gleich, oder ungleich ſind: in dem erſtern aber denket man deutliche Theile der Größen, um wie viel die eine größer ſey, als die andere. Die Gleichheit iſt dasjenige Verhältniß zwiſchen zwo Größen, da, wenn man die eine in den Gedanken von der andern wegnimmt, die andere völlige erſchöpft wird: und alſo eine an die Stelle der andern geſetzt werden kann. Die Ungleichheit iſt, wenn man eine Größe von der andern wegnehmen will, eine unter beyden nicht völlig erſchöpft wird. Die eine heißt daher die größere, die andere aber die kleinere.

§. 96. Das Verhältniß iſt entweder ein arithmetiſches, wenn man ſich vorſtellet, um wieviel die eine Größe gröſſer, oder kleiner iſt, als die andere; welches auch der Unterſchied heißt: oder ein geometriſches, wenn man beſtimmt, wie vielmal die eine genommen werden muß, wenn die andere herauskommen ſoll. Die Zahl, welche ein ſolch Verhältniß ausdrücket, heißt *Exponens rationis*. Die Aehnlichkeit der Verhältniſſe heißt die Proportion; welche entweder eine arithmetiſche, oder geometriſche iſt.

§. 97. Hieraus laſſen ſich folgende Sätze begreifen: 1) Unähnliche Weſen können, wie ferne ſie

unähnlich ſind, ihrer Größe nach, unmittelbar nicht mit einander verglichen werden, noch ein Verhältniß haben. 2) Jedoch können wohl unähnliche Größen mittelbar mit einander verglichen werden, wenn man nämlich zwey paar unähnlichen Größen ein ähnliches Verhältniß zuſchreibet, oder wenn man ſie vermittelſt eines ähnlichen Effektes vergleichet. 3) Was zu einer Größe ein Verhältniß hat, das hat ſelbſt eine Größe; und was zu einer Größe ein unmittelbar Verhältniß hat, an demſelben muß ſich eine Größe von eben derſelben Art befinden.

§. 98. Die deutliche Beſtimmung der Größen geſchiehet durch Zahlen, deren Einheiten man deutlich denket. Dieſe Beſtimmung iſt entweder eine abſolute, wenn ſie durch ſolche Theile, welche die Natur ſelbſt unterſchieden hat, geſchiehet; oder eine relativiſche, wenn die Größe durch ein Verhältniß zu einer uns bekannten Größe beſtimmet wird. Wenn man etwas groß, oder klein nennet; ſo verſtehet man darunter allezeit eine relativiſche Beſtimmung ſeiner Größe nach der Größe eines andern Dinges.

§. 99. Die Vorſtellung eines, oder mehrerer Theile einer angenommenen Einheit mit Beſtimmung des Verhältniſſes, welches ſie zur Einheit, als ihrem Ganzen, haben, heißt ein **Bruch**. Die Größe, aus deren Beſtimmung ſich die Beſtimmung einer andern Größe mit einer Beſtändigkeit finden läßt, heißt das **Maaß** derſelben, z. E. der Diameter iſt das Maaß der Peripherie. Man verwirre das Maaß, in dieſer Bedeutung genommen, nicht etwa mit der Einheit

heit, welche man zum Meſſen braucht. Z. E. Der Maaßſtab iſt kein Maaß der Größe, welche dadurch gemeſſen wird, ſondern er iſt eine Einheit, welche man zum relativiſchen Meſſen braucht.

§. 100. Wenn man die Anzahl der einfachen Theile des Zuſammengeſetzten in der Welt wiſſen könnte; ſo könnte man die Größe der Dinge abſolute beſtimmen. Wir wollen hier wenigſtens bemerken, worinnen in jedem zuſammengeſetzten Dinge ſeine einfachen Theile beſtehen müſſen. Nämlich der Raum beſtehet in einer Welt aus ſo vielen realen Theilen, als kleinſte Subſtanzen neben einander ſeyn können. Die Bewegung beſtehet aus ſo viel realen Theilen, als kleinſte Subſtanzen ſind, welche bewegt werden, und als kleinſte Theile des Raumes ſind, durch welche ſie bewegt werden. Die Zeit beſtehet in einer Welt aus ſo viel realen Theilen, als kleinſte Veränderungen hintereinander folgen können. Die Aktion eines endlichen Dinges beſtehet aus ſo viel realen Theilen, als die Kraft kleinſte Aktionen zugleich, und nach einander verrichtet. Eine kleinſte Aktion iſt, welche ſich wenigſtens nach der Einrichtung der geſetzten Welt nicht weiter verändern läßt. Ein Effekt oder Wirkung beſtehet aus ſo viel Theilen, als kleinſte poſitive Veränderungen, welche von der Aktion ſelbſt unterſchieden ſind, hervorgebracht werden.

§. 101. Da wir aber wegen unſerer Einſchränkung dieſe kleinſten Theile des Zuſammengeſetzten weder wiſſen, noch wiſſen können. So müſſen wir uns mit einer relativiſchen Meſſung begnügen. Wir meſſen

dahero die ausgedehnten Dinge, und den Raum durch andere Ausdehnungen, und ſinnliche Dinge, welche wir aber jetzo in den Gedanken hinweg laſſen. Die Zeit meſſen wir durch Beobachtung ſinnlicher Veränderungen, welche in gewiſſen hierzu bequemen Dingen vorgehen. Kräfte, und Aktionen müſſen durch ihre Wirkungen gemeſſen werden, weil ihnen dieſelben proportional ſind. Wirkungen meſſen wir durch andere, welche uns am ſinnlichſten ſind. Bey Meſſung der Aktionen iſt viel Behutſamkeit nöthig. Und, wie ferne ſie auf die Bewegung appliciret werden kann, davon ſoll jetzo weiter gehandelt werden.

§. 102. Je geſchwinder eine Aktion wirket, deſto mehr geſchehen kleinſte Aktionen, oder Veränderungen hinter einander. Denn die Geſchwindigkeit iſt die Beſtimmung der Menge von Veränderungen, welche binnen einer gewiſſen Zeit hinter einander vorkommen. Zu Ermeſſung der Geſchwindigkeit einer Bewegung iſt alſo die Regel, daß man den Raum durch die Zeit dividiren ſoll.

§. 103. Die Größe einer Aktion wird aus dem *robore*, und der Geſchwindigkeit derſelben ermeſſen. *Robor* oder die Stärke der Aktion iſt die Menge der kleinſten Aktionen, welche die Kraft auf einmal verrichtet, und aus Graden oder Theilen beſtehend, vorſtellen kann. Bey Bewegungen ſetzet man, an die Stelle des *roboris*, die Maſſe. So lange daher kein neuer Grund dazu kommt; ſo gilt dieſe Regel, daß die Größe der Aktion, oder der Bewegung zu ermeſſen ſey aus dem *robore*, oder der Maſſe, multiplicirt mit der Geſchwindigkeit.

§. 104.

§. 104. Kommt aber ein neuer Grund hinzu, das iſt, hat die Aktion zugleich einen Widerſtand zu überwinden; ſo verhalten ſich die Aktionen, welche einen Widerſtand überwinden müſſen, wie die *robora*, multiplicirt mit dem Quadrate der Geſchwindigkeit. Das Quadrat einer Zahl heißt diejenige Zahl, welche heraus kommt, wenn man ſie mit ſich ſelbſt multipliciret. Daß man aber hier das Quadrat der Geſchwindigkeit annehmen muß, kommt daher, weil die Aktion einen Widerſtand zu überwinden hat. Der Widerſtand aber, welchen eine Aktion leidet, iſt der Aktion ſelbſt vollkommen gleich. Ferner je einen größern Effekt eine Urſache gegen ein widerſtehendes Objekt hervorbringen ſoll, um ſo viel größer wird auch der Widerſtand. Wenn demnach eine Aktion, welcher widerſtanden wird, ihren Effekt noch einmal ſo geſchwind hervorbringen ſoll, ſo muß ſie nicht nur in jedwedem Theile der Zeit, da ſie ſonſt den einfachen Effekt wirkete, einen zweyfachen hervorbringen; ſondern ſie muß, damit dieſes geſchehe, auch einen zweifachen ihrer Aktion gleichen Widerſtand überwinden. Folglich iſt die Aktion, welche zu dem jetzigen Effekte erfordert wird, viermal ſo ſtark, als diejenige, welche eben denſelben Effekt mit einer einfachen Geſchwindigkeit, und ohne Widerſtand bewerkſtelligen ſollte. Dieſe Regel gilt auch von den Bewegungen; und ſie iſt das Maaß der lebendigen Bewegungskräfte in der Welt, und die Erfindung davon haben wir dem Freyherrn von Leibnitz zu danken.

§. 105. Wenn man eine geſchehende Aktion widerum, als die Urſache eines andern Effektes anſiehet:

ſo vermag ſie um ſo viel mehr, je groͤßer und geſchwin⸗der ſie iſt. Dahero waͤchſet das Vermoͤgen der Aktio⸗nen ebenfalls, wie die Quadrate der Geſchwindigkeit. Dieſes beſtaͤtiget die Erfahrung: Z. E. Weil ein fallender Koͤrper immer geſchwinder faͤllt, ſo ſchlaͤget er auch ſtaͤrker auf, wenn er von einer großen, als wenn er von einer kleinen Hoͤhe herunter gefallen iſt. Man findet dieſes auch bey den geiſtigen Kraͤften: Z. E. ein ploͤtzlicher Eindruck beweget das Gemuͤthe ſehr heftig.

§. 106. Wenn zwo Aktionen ungleichen Wider⸗ſtand haben; ſo muß man bey derjenigen, welche den groͤßten Widerſtand hat, das Produkt aus dem *robore* in das Quadrat der Geſchwindigkeit, noch ferner mit dem Quotienten der Reſiſtenzen multipliciren. Z. E. Wenn zwo Kugeln von einerley Maſſe und Groͤße mit einerley Geſchwindigkeit bewegt werden, jedoch ſo, daß die eine in freyer Luft, die andere aber im Waſſer bewegt wird; ſo gehoͤret zu der letztern eine groͤßere Aktion, als zu der erſtern. Denn geſetzt das Waſ⸗ſer reſiſtirte tauſendmal mehr, als die Luft, und die Maſſe einer jedweden Kugel waͤre gleich 2, und die Geſchwindigkeit auch 2: ſo waͤre das Produkt aus der Maſſe in das Quadrat der Geſchwindigkeit in beyden Faͤllen 8. Demnach verhielten ſich die Aktio⸗nen gegen einander wie 8. zu 8000.

§. 107. Bishero ſind die Regeln von Ermeſſung lebendiger Kraͤfte erklaͤrt werden. Wenn nun ferner gefragt wird, wie die Aktionen der bloßen *Niſuum* oder todten Kraͤfte zu ermeſſen ſind; ſo muß man unter⸗

unterſcheiden, ob die Geſchwindigkeit die man dem *Niſui* zuſchreibet eine wirkliche iſt, oder ob es nur eine relativiſche iſt, welche von der mechaniſchen Applikation der Kraft herrühret. Hat nun ein *Niſus* in der That größere Geſchwindigkeit, als ein anderer, wie z. E. unter zwo zuſammen gerollten Stahlfedern, oder zwo aufgeſpanten Sehnen eines Bogens die eine einen ſtärkern *Niſum*, und alſo auch eine größere Geſchwindigkeit haben kann, folglich ihren Effekt mit einer größern Geſchwindigkeit hervorbringet, ſobald die Hinderniß hinweggenommen wird: ſo kan die Regel von den lebendigen Bewegungskräften auch hieher applicirt werden. Nämlich diejenigen *Niſus*, deren einer in der That eine größere Geſchwindigkeit hat, als der andere, müſſen aus dem *robore*, multiplicirt mit dem Quadrate der Geſchwindigkeit, geſchätzet werden. Denn ein thätiger *Niſus* iſt nichts anders, als eine angefangene Aktion, welche immer wiederhohlt, und von neuen angefangen wird. Die Richtigkeit dieſer Regel läßt ſich auch ſchon daraus abnehmen, weil ſonſten die Urſache dem Effekte, den ſie hervorbringen ſoll, nicht gemäß wäre.

§. 108. Wenn aber vors andere die *Niſus* nur eine relativiſche Geſchwindigkeit haben, welche von der mechaniſchen Applikation der Kraft herrühret: ſo ſchicket ſich auf dieſelben die vorige Regel nicht. Denn derjenige Beweguns-*Niſus*, welchem eine größere Geſchwindigkeit zugeſchrieben wird, wirkt in der That nicht geſchwinder; und bey dem mechaniſchen Vermögen wird auch keine Reaktion mit in Betrachtung gezogen.

zogen. Daher findet dieſe Regel ſtatt, daß die mechaniſchapplicirten *Niſus* nur aus der Maſſe, multiplicirt mit der Geſchwindigkeit, ermeſſen werden müſſen. Z. E. man ſtelle ſich eine Wage vor, an welcher der eine Arm zweymal ſo lang iſt, als der andere. Man hänge an den kurzen Arm zwey Pfund, und an den langen Arm ein Pfund, ſo müſſen ſie einander in Ruhe halten.

§. 109. Aktion, und Kraft ſind nicht zu verwirren, und müſſen jede beſonders betrachtet werden. Man kann alſo auch nach der Größe einer Kraft, die noch nicht agiret, fragen. Dieſes iſt inſonderheit bey den geiſtigen Kräften nöthig zu betrachten. Alsdenn aber will man entweder wiſſen, welche Kraft die größte Aktion verrichten könne; oder man will wiſſen, welche unter beyden den größten poſitiven Effekt wirklich machen könne? Bey der erſten Frage muß man darauf ſehen: 1) Welche Kraft am geſchwindeſten wirken kann; 2) welche das größte *robur* habe; 3) welche am längſten, mit Agiren in einem Striche fort, anhalten könne. Es laſſen ſich dieſe Umſtände zwar nicht bis auf einen Punkt ausrechnen. Allein ihre Unterſcheidung iſt dennoch bey dieſer unvollſtändigen Determination nützlich, und unentbehrlich.

§. 110. Bey der andern Frage, welche Kraft unter mehrern den meiſten Effekt hervorbringen könne, muß man auf den Widerſtand merken, welchen die Kraft bey Hervorbringung ihrer Wirkung zu überwinden haben wird. Diejenige Kraft bringet freylich den kleinſten poſitiven Effekt hervor, welche den meiſten Widerſtand hat.

Allein

Allein ihre wahre Größe, und ihre Aktion kann eben ſo viel, oder noch mehr, als der andern ihre Betragen. Man kann daher z. E. nicht ſchlüßen, daß derjenige am fleißigſten geweſen ſey, welcher am gelehrteſten geworden; oder daß derjenige am tugendhafteſten geweſen, welcher eine tugendhafte That im höhern Grade verrichtet. Es kann ſeyn, daß der andere durch die Ueberwindung ſeines Naturels, oder anderer Hinterniſſe, dennoch einen größern Fleiß, oder eine größere Tugend ausgeübet hat, ungeachtet die gute Handlung ſelbſt bey ihm in geringerm Grade zur Wirklichkeit gediehen iſt. Daher kommt dem allwiſſenden GOtt allein zu, von dem wahren Werthe, und von der wahren Größe der menſchlichen Tugenden ein untrüglich Urtheil zu fällen. Die Größen der Verhältniſſe, z. E. die Größe der Schuld, der Verbindlichkeit u. ſ. w. laſſen ſich nach ontologiſchen Regeln nicht beſtimmen; ſondern ſie müſſen jedesmal nach ihren zureichenden Gründen geſchätzt werden.

Das eilfte Kapitel,

Von der Güte, und der Vollkommenheit der Dinge.

§. 111.

Man muß hier die Vollkommenheit überhaupt, und eine Vollkommenheit insbeſondere wohl unterſcheiden. Die Vollkommenheit iſt das Verhältniß eines Dinges gegen die Summe der Effekte, welche

welche durch daſſelbe möglich, oder wirklich werden; oder auch, die Summe der poſitiven Realität, welche man einem Dinge zuſchreibet. **Eine Vollkommenheit** iſt ein jeder Umſtand, wodurch die Summe der Effekte, oder der Realität vermehret wird. Spräche man hingegen nur, die Vollkommenheit wäre die Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen, ſo wäre dieſes weder charakteriſtiſch, noch allgemein.

§. 112. Die **Vollkommenheit** eines Dinges iſt entweder **endlich**, über welche ſich noch eine größere denken läßt; oder **unendlich**, über welche ſich keine größere denken läßt. Die Vollkommenheit eines endlichen Dinges muß nach einem vorausgeſetzten Begriffe von dem Weſen deſſelben geſchätzet werden; woraus alſo der Begriff der **Vollkommenheit eines Dinges in ſeiner Art** entſtehet. Man nennet ſie auch die **weſentliche Vollkommenheit**; und unterſcheidet ſie von der **zufälligen Vollkommenheit** eines Dinges. Die **weſentliche Vollkommenheit** iſt demnach diejenige, vermöge welcher ein Ding alles dasjenige iſt, was es in ſeiner Art ſeyn ſoll. Die **zufällige Vollkommenheit** eines Dinges iſt, vermöge welcher es zu gewiſſen guten Effekten geſchickt iſt, welche zwar zu ſeiner weſentlichen Vollkommenheit nicht gehören, jedoch derſelben keinen Abbruch thun.

§. 113. **Unvollkommenheit** heißt öfters nichts mehr, als die Ermangelung der unendlichen Vollkommenheit; oder auch einer größern Vollkommenheit, die aber nicht zu dem betrachteten Weſen gehöret. Die **eigentliche Unvollkommenheit** iſt die Abweſenheit

ſentheit der weſentlichen Vollkommenheit; ohne welche auch ein Ding nicht durch zufällige Vollkommenheiten vollkommen wird. Z. E. ein Menſch wird durch Wiſſenſchaft, Schönheit, Klugheit, und andere Vorzüge nicht vollkommen, wenn er nicht tugendhaft iſt, weil die weſentliche Vollkommenheit des Menſchen in der Tugend beſtehet.

§. 114. Die weſentliche Vollkommenheit eines endlichen Dinges iſt aus ſeinem Zwecke zu beurtheilen. Dieſes iſt auch, ſo bald wir nur erſt die Abſichten eines Dinges wiſſen, nicht ſchwer. Vielmal aber iſt es ſchwer, die Abſichten ſelbſt erſt zu finden. So lange wir alſo an natürlichen Dingen, in welchen die menſchliche Willkühr nichts ändern kann, den Endzweck nicht zureichend entdecken können: ſo beurtheilen wir die Vollkommenheit deſſelben aus demjenigen, was man allezeit daran antrift. Hingegen muß man ſich in acht nehmen, daß man deßwegen nicht ſo gleich alles, was in dem Zuſtande des menſchlichen Gemüthes natürlicherweiſe angetroffen wird, mit zu der Vollkommenheit des Menſchen in ſeiner Art rechne. Denn es kann darinnen dieſes und jenes, wider die Abſicht des Schöpfers, durch den moraliſchen Zuſtand der Menſchen verändert worden ſeyn.

§. 115. Bey der Vollkommenheit, welche dem Weſen eines Dinges zukommt, unterſcheidet man zweyerley Vollkommenheit: Die **Vollkommenheit der Theile**, vermöge welcher alle Theile und Eigenſchaften, die zum Weſen gehören, vorhanden, und zu Erhaltung der Abſichten des Dinges geſchickt ſind: und die

Voll-

Vollkommenheit der Grade, wenn die Vollkommenheiten der Theile ſo wachſen, daß dadurch die Endzwecke des Weſens in größerm Grade erhalten werden können. Zu der Vollkommenheit eines Dinges in ſeiner Art iſt die bloße *perfectio partium* genung, wenn nicht etwan zu dem Hauptzwecke deſſelben ſchon ein gewiſſer Grad gehöret; ingleichen wenn nicht etwan der Endzweck des Weſens es ſo mit ſich bringet, daß das Ding beſtändig zu höhern Graden der Vollkommenheit fortgehen ſoll. Dieſes letztere kann geſchehen, und ein Ding kann doch in jedem Punkte ſeiner Dauer in ſeiner Art vollkommen ſeyn.

§. 116. Eine Vollkommenheit war ein Umſtand, wodurch etwas anderes möglich oder wirklich iſt. Sie iſt daher entweder eine ideale, oder reale. Eine ideale Vollkommenheit iſt eine ſolche Eigenſchaft eines Dinges, vermöge welcher es einen denkenden Verſtand veranlaſſen kann, mehr Wahrheit, Ordnung, und Verhältniſſe an demſelben wahrzunehmen. Die **Ordnung** iſt, wenn viel Dinge neben, oder hinter einander alſo folgen, daß man daraus abnehmen kann, ſie ſind nach einer gewiſſen Idee eingerichtet. Die Ordnung wird theils aus der Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen, theils aus der Vergleichung eines vorkommenden Exempels mit andern, erkannt. Im erſtern Falle wird ein gewiſſer Begriff vorausgeſetzt. Derſelbe iſt entweder ein vorauszuſetzender Riß im Verſtande; oder er iſt ein Zweck, oder gar ein ganzes Syſtem von Zwecken und Mitteln. Die idealiſche Vollkommenheit ſind alſo etwas, wodurch bloße Ideen mögli-

möglich werden. Da es aber ſolche Ideen ſind, an denen wir uns ungemein vergnügen: ſo ſchätzen wir ſie ungemein hoch. Dergleichen idealiſche Vollkommenheit hat ein ſchönes Gebäude, die Poeſie, Muſik, der wohl eingerichtete Bau des Leibes an Menſchen und Thieren, und alles, was zur Nettigkeit, zum Schmuck, und Zierath gerechnet wird.

§. 117. Eine reale **Vollkommenheit** iſt diejenige, wodurch etwas anders, als bloß die Erkenntniß der Ordnung, möglich wird; ſo iſt z. E. der Verſtand eine Vollkommenheit. Eine merckwürdige Gattung der realen Vollkommenheiten ſind die **moraliſchen**. Eine **moraliſche Vollkommenheit** iſt eine ſolche, welche ſich in dem Willen eines vernünftigen Geiſtes befindet, und der Freyheit deſſelben unterworfen iſt, z. E. die Gerechtigkeit, Arbeitſamkeit u. ſ. f. die Vollkommenheiten ſind auch noch entweder **äuſſerliche**, oder **innerliche**. **Aeuſſerliche Vollkommenheiten** ſind diejenigen, die in die Sinne fallen. Wenn wir dergleichen, und beſonders idealiſche Vollkommenheiten an einer Sache wahrnehmen, welche uns vergnügen, ohne daß wir ſie deutlich anzugeben wiſſen; ſo nennen wir dieſelbe **ſchön**. **Innerliche Vollkommenheiten** ſind, welche aus dem innerlichen Weſen der Sache erkannt werden müſſen.

§. 118. Was man an einem Dinge für eine Vollkommenheit zu halten habe, iſt nach folgenden **Regeln** zu erachten: 1) Was einen Theil des Weſens ausmacht, z. E. der Verſtand. 2) Was zur Erhaltung, und Vermehrung deſſelben, oder eines Theiles deſſel-

ben dienet; z. E. Die Geſundheit, der Fleiß, die Klugheit, die Wiſſenſchafft. 3) Was ein Hauptzweck einer Sache, oder ein Theil davon, oder ein Mittel darzu, iſt; z. E. die Tugend, die Unpartheylichkeit, die Sorge für ſeine Erhaltung. 4) Was von einer Vollkommenheit eine Wirkung iſt; 5) Was eine Vollkommenheit anzeiget; 6) Je mehr durch eine Sache zugleich möglich iſt, deſto vollkommener iſt ſie; 7) Je in höherm Grade die Abſichten eines Dinges durch daſſelbe erhalten werden, deſto vollkommener iſt es; 8) Je weniger eine Vollkommenheit andern Abbruch thut, deſto größer iſt ſie.

§. 119. Hingegen wird ein Ding dadurch unvollkommen; 1) Wenn etwas in ihm ganz und gar vergeblich iſt. 2) Wenn etwas den Hauptabſichten des Weſens an ſich widerſtreitet z. E. die Vorurtheile im Verſtande. 3) Wenn eine Eigenſchaft oder Theil die Wirkung der andern dergeſtalt hindert, daß dadurch ein Theil von dem Weſen der Hauptabſicht verlohren gehet. 4) Wenn etwas macht, daß die Hauptabſicht nicht in dem gehörigen Grade erhalten werden kann. 5) Wenn nicht ſo viel gute Abſichten durch das Ding befördert werden, als befördert werden ſollten. 6) Welche Eigenſchaft eine Wirkung, oder ein Zeichen einer Unvollkommenheit iſt, die iſt ſelbſt eine. 7) Was, dem Endzwecke zuwider, den Untergang eines Dinges befördert, oder die Erhaltung deſſelben in Gefahr ſetzet, oder ſchwer machet, das iſt eine Unvollkommenheit, z. E. die Unmäßigkeit.

§. 120. Mit den wahren Vollkommenheiten, oder Unvollkommenheiten ſind die ſcheinbaren nicht zu verwirren. Die ſcheinbaren Vollkommenheiten, und Unvollkommenheiten entſpringen ſonderlich aus drey Qvellen: 1) Wenn man nur bey den idealiſchen, und äußerlichen Vollkommenheiten ſtehen bleibet: 2) Wenn man die Sache gegen falſche Endzwecke hält,: 3) Wenn man ſich die Sache nicht in ihrem ganzen Umfange vorſtellet: Es kann dahero etwas in Anſehung eines Theiles eine Unvollkommenheit ſeyn, welche es in Anſehung des Ganzen nicht iſt.

§. 121. Wenn zwey Dinge, in Anſehung ihrer Vollkommenheit, mit einander verglichen werden ſollen; ſo muß man ſehen, ob ſie von einerley Weſen ſind, oder nicht. Im erſten Falle iſt ihre Vollkommenheit nur dem Grade nach unterſchieden; und ſie können entweder in Anſehung der weſentlichen, oder zufälligen Vollkommenheiten, einander ungleich ſeyn. Sind ſie dahero in Anſehung der weſentlichen Vollkommenheit einander gleich, ſo hat dasjenige den Vorzug, welches noch außer dem die meiſte zufällige Vollkommenheit an ſich hat. Sind ſie aber in Anſehung der weſentlichen Vollkommenheit einander ungleich: ſo iſt dasjenige allezeit für vollkommener zu halten, welches die meiſte weſentliche Vollkommenheit an ſich hat. Z. E. Der Zuſtand eines Tugendhaften iſt allezeit vollkommener, als der Zuſtand des Laſterhaften.

§. 122. Wenn aber die Dinge nicht von einerley Weſen ſind: ſo können ſie deßwegen nicht unmittelbar verglichen werden; ſondern es muß mittel-

bar geſchehen: und der Grund davon iſt entweder in einem höhern Zwecke; oder in dem Weſen der Vollkommenheit überhaupt zu ſuchen. Hierbey iſt zu merken, daß Dinge, die dem Grade der Vollkommenheit nach unterſchieden ſind, mehr, als dem Grade nach, und weſentlich unterſchieden ſeyn können. Daher darf man z. E. nicht das Vermögen Ideen zu haben, das Vermögen zu meditiren, und das Vermögen nach Ideen zu handeln, von einerley Grundkraft herleiten, und ſolches etwan nur für unterſchiedene Grade der Vollkommenheit einer einzigen Kraft anſehen. Gleichergeſtalt iſt auch darinnen ein weſentlicher Unterſchied; wenn der eine ſaget, die Verbindlichkeit zur Tugend entſpringe aus dem Zuſammenhange der Thaten mit unſerer Glückſeligkeit; der andere aber behauptet, ſie entſpringe aus unſerer Dependenz von GOtt, welcher wolle, daß wir aus Gehorſam gegen ihn dasjenige thun ſollen, was der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge gemäß iſt.

§. 123. Wenn endlich gefragt wird, ob, und wie ferne die Vollkommenheit den Dingen nothwendig zukommen müſſe; ſo muß man einen Unterſchied zwiſchen den vollſtändigen, und unvollſtändigen Dingen machen. Von den erſten ſiehet man dieſe Regel ein, daß ſo wohl alle einfache Dinge, als das ganze Syſtema der endlichen Dinge in ſo ferne nothwendig vollkommen ſind, wie ferne ſie von der unendlichen Urſache abhangen, und wie ferne nicht etwan durch Darzwiſchenkunft freyer Thätigkeiten eine Unvollkommenheit eingeführet worden.

§. 124.

§. 124. Was die unvollſtändigen Dinge anlanget; ſo müſſen die privativen und negativen, alsdenn die abſoluten und relativiſchen Eigenſchaften wohl unterſchieden werden. Den erſtern kommt zwar allezeit das Prädikat der Größe, aber nicht allezeit das Prädikat der Vollkommenheit zu. Z. E. Den Laſtern ſind keine Grade der Vollkommenheit zuzuſchreiben. Was die abſoluten, und relativiſchen Eigenſchaften anlanget; ſo läßt ſich von dieſen nichts allgemeines ſagen, ſondern es kommt auf die jedesmalige Beſchaffenheit und Folgen der Relation an: von jenen aber iſt ſo viel gewiß, daß ihnen, überhaupt betrachtet, zum wenigſten einige Vollkommenheit zugeſchrieben werden muß.

§. 125. Was mit den Endzwecken eines begehrenden Geiſtes übereinſtimmet, und wie ferne es damit übereinſtimmet, nennet man Gut; Hingegen wenn, und wieferne es mit denſelben ſtreitet, Böſe. Die Güte iſt demnach eine relativiſche Eigenſchaft eines Dinges gegen den Willen, ſo, wie die Wahrheit gegen den Verſtand. Weil nun GOtt, und alle vernünftige Geiſter die Vollkommenheit nothwendig begehren; ſo iſt alles, was der Vollkommenheit, wie ferne ſie begehret wird, gemäß iſt, gut: und was derſelben in ſo ferne widerſtreitet, böſe. Daher ſind Vollkommenheit, und Güte zwey *Abſtracta*, welche von einerley Objekten, aber in unterſchiedener Abſicht, abſtrahirt werden. Aus dieſer Urſache haben einige gut definiren wollen, es ſey dasjenige, was den Zuſtand einer Dinges vollkommener macht. Allein hiermit bleibet das Weſen unerklärt.

§. 126. Dasjenige, was ein Geiſt will, heißt im weiten Verſtande eine **Abſicht** oder **Endzweck**: und dasjenige, deſſen er ſich bedienet, um zu der Abſicht zu gelangen, heißt ein **Mittel**. Eine Abſicht, eine mittlere ſowohl, als letzte, iſt alſo **gut**, wenn dieſe mit einem weſentlichen Wollen eines Geiſtes, und jene wiederum mit dieſer übereinſtimmet. Die Güte eines **Mittels** iſt aus den Graden des Zuſammenhanges, den es mit dem begehrten Endzwecke hat, zu beurtheilen. Dieſelben Grade ſind, die Wahrheit, Gewißheit, Zulänglichkeit, Stärke, Geſchwindigkeit, und mannigfaltige Brauchbarkeit: Der Grad der Nothwendigkeit iſt auch in Betrachtung zu ziehen, ob nämlich ein Mittel ein einziges und unentbehrliches iſt, oder nicht.

§. 127. Die Güte kommt der unendlichen Subſtanz, und den endlichen zu: und wenn man etwas gut heißet; ſo vergleichet man es entweder mit dem Willen des unendlichen, oder der endlicher Geiſter. Der Wille GOttes iſt in Abſicht auf die endlichen Dinge zweyerley, der **natürliche**, und **moraliſche**. Der **natürliche Wille** iſt, daß die erſchaffenen Dinge zu gewiſſen Wirkungen tüchtig ſeyn ſollen: daß aber beſonders die freywirkenden Subſtanzen ihre freyen Thätigkeiten auf gewiſſe Art einrichten ſollen, kann der **moraliſche Wille** heißen. In wie ferne von den endlichen Geiſtern darnach gehandelt werden ſoll, ſo iſt derſelbe Wille ein **Geſetz**.

§. 128. Die **Güte** an endlichen Dingen iſt alſo **dreyerley**: Die **metaphyſiſche**, welche die Ueber-

einſtimmung eines Dinges mit dem natürlichen Willen Gottes iſt; die moraliſche, welche die Uebereinſtimmung des moraliſchen Zuſtandes eines vernünftigen Geiſtes mit dem Geſetze, oder dem moraliſchen Willen Gottes iſt; und die phyſikaliſche Güte, welche die Uebereinſtimmung eines Dinges mit dem Willen endlicher Geiſter iſt. Wenn man GOtt eine Güte zuſchreibet; ſo geſchiehet ſolches theils in Abſicht auf ihn ſelbſt, da er von Ewigkeit alles iſt, was er zu ſeyn wollen kann; theils in Abſicht auf die Geſchöpfe, da er die einzige mögliche Quelle alles Guten iſt: beydes zuſammen macht die weſentliche oder metaphyſiſche Güte GOttes aus. Wie ferne er ſeinen Geſchöpfen Gutes zu erzeigen geneigt iſt; ſo nennet man dieſes die mittheilende Güte GOttes, oder die Gütigkeit.

§. 129. Das Böſe iſt ebenfalls dreyerley: das metaphyſiſche, welches in der Ermangelung der Uebereinſtimmung eines Dinges mit dem natürlichen Willen Gottes beſtehet; Das moraliſche, wenn in dem moraliſchen Zuſtande eines vernünftigen Geiſtes etwas mit dem moraliſchen Willen Gottes, oder dem Geſetze ſtreitet; und das phyſikaliſche, wieferne etwas den Begierden eines endlichen Geiſtes zu wider iſt. Das metaphyſiſche Böſe iſt in einem Dinge möglich, wenn durch freye Thaten ein ſolcher Zuſtand in demſelben veranlaſſet wird, wodurch es zu gewiſſen Wirkungen, darzu es jetzo fähig ſeyn ſollte, ungeſchickt wird. Was daher in dem Zuſtande eines vernünftigen Geiſtes *metaphyſice* böſe iſt, daſſelbe iſt auch zugleich *moraliter* böſe.

§. 130. Dem wahren Guten, und Böſen, wird das ſcheinbare entgegengeſetzt. Hier wollen wir nur auf das phyſikaliſche ſcheinbare Gute und Böſe ſehen, welches ein ſolches iſt, da wir uns betrügen, indem wir glauben, daß die Erfüllung unſerer weſentlichen Begierde dadurch erhalten, oder verhindert werde. Daher auch ein ſcheinbares phyſikaliſches Uebel ein ſolches heißen kann, welches mit einem größerm Nutzen verbunden iſt; und ein ſcheinbares phyſikaliſches Gute, welches ein größeres Uebel mit ſich bringet. Die Quellen der Verwirrung des wahren, und ſcheinbaren phyſikaliſchen Guten, und Böſen ſind: 1) Wenn man nicht auf den ganzen Zuſtand des Menſchen Acht hat; 2) Wenn man das moraliſche Gute, und Böſe, nicht mit betrachtet.

Die natürliche Theologie.

Das erſte Kapitel, Von dem Begriffe, und der Wirklichkeit Gottes.

§. 131.

Weil GOtt die allernothwendigſte Subſtanz, und die allererſte Urſache der Dinge iſt: ſo wird von ihm in der Metaphyſik gehandelt. Die natürliche Theologie iſt alſo eine theoretiſche Wiſſenſchaft von der Exiſtenz, denen Eigenſchaften, und den Wirkungen Gottes. Unter GOtt verſtehet man eine verſtändige, und nothwendige d. i. ewige Subſtanz, welche von der Welt unterſchieden, und die wirkende Urſache der Welt iſt.

§. 132. Nach dieſem vorausgeſetzten Begriffe von GOtt, ſoll nun die Wirklichkeit deſſelben bewieſen werden. Die Beweiſe hiervon ſind ſehr mancherley. Die Quellen aber, woraus ſie alle geführet werden, ſind folgende Hauptſätze: Der Satz vom Widerſpruche: der Satz von der zureichenden Urſache: ingleichen von der Zufälligkeit: wie auch der Satz von der Verbindlichkeit vernünftig zu handeln; welcher unter andern dieſen mit unter ſich begreiffet, daß es unvernünftig ſey, zu glauben, daß viele Dinge von un-

gefähr ſo zuſammen treffen, daß aus ihrer Zuſammenſetzung Ordnung und Regelmäßigkeit erſcheinet. Man könnte fragen, warum hier an ſtatt der drey letztern Sätze nicht überhaupt der Satz vom zureichenden Grunde angeführet worden, welcher ja die angegebenen Sätze mit unter ſich begreiffe? Allein da er auch noch mehrere, und zum Theil falſche Sätze, ja auch die bloßen Idealgründe mit in ſich faſſet, und mithin ein ſehr unbeſtimmter und ſchwankender Satz iſt: ſo wird er hierdurch unfähig, die Exiſtenz Gottes daraus zu erweiſen. Denn es könnte ja einer zugeben, daß die Welt einen zureichenden Grund habe, aber, nach Spinozä Art, in ihr ſelbſt. Ferner könnte einer einräumen, daß die Welt auch in einer von ihr unterſchiedenen ewigen und verſtändigen Subſtanz ihren zureichenden Grund habe: er meynte aber nur einen Idealgrund, oder einen Exiſtentialgrund; und hielte alſo, wie Epikur, GOtt nicht für die wirkende Urſache der Welt.

§. 133. Dieſe Hauptſätze vorausgeſetzt, ſo können hernach die Beweiſe für die Wirklichkeit Gottes, in Anſehung der Schlußart, theils auf dem **Wege der Demonſtration**; theils auf dem **Wege der Wahrſcheinlichkeit** geführet werden, welche letztere wiederum eine **unendliche**, oder **gemeine** Wahrſcheinlichkeit ſeyn kann. Die Wahrſcheinlichkeit von unendlicher Größe gilt der Demonſtration völlig gleich. Alle dieſe Arten von Beweiſen ſind hier nützlich und nöthig: Denn, weil ohne den Beweis, daß ein GOtt ſey, die ganze Philoſophie nichts nütze iſt; ſo iſt es rath-

rathſam, und der Mühe werth, ſie alle zuſammen zu nehmen.

§. 134. Die Wirklichkeit Gottes läßt ſich alſo unter andern folgendergeſtalt beweiſen: Erſtlich aus den einfachen Subſtanzen, woraus die Welt beſtehet. Dieſe nämlich ſind entweder nothwendig und allezeit geweſen, oder ſie ſind nicht allezeit geweſen. Nun aber iſt das erſte falſch, und ſie ſind nur zufällig. Derowegen ſind ſie entweder ohne alle Urſache entſtanden, oder ſie haben ſich ſelbſt hervorgebracht; welches beydes aber widerſprechend, und ungereimt iſt. Folglich müſſen die einfachen Dinge in der Welt irgend einmal durch eine von der Welt unterſchiedene Urſache hervorgebracht worden ſeyn. Hiermit werden wir nun auf eine allererſte und nothwendige, wie auch verſtändige Urſache geführet, und mithin überzeugt, daß ein GOtt ſey.

§. 135. Wider dieſen Beweis wird 1) eingewendet, daß es kein Widerſpruch ſey, alle einfache Dinge für ewig zu halten. Allein es iſt doch ungereimt, ſolches vorzugeben, weil es dem Satze von der Zufälligkeit zuwider läuft, welcher unſerm Verſtande eben ſo weſentlich iſt, als der Satz des Widerſpruchs. Und man muß ſich nur hierbey abermals beſcheiden, daß dieſer letztere Satz nicht der einzige oberſte Grundſatz unſerer Vernunft ſey, aus welchen alle Wahrheiten bewieſen werden müßten. Denn es kann etwas auch deßwegen ungereimt und falſch ſeyn, weil es zwar nicht ſich ſelbſt, wohl aber einem von den beyden andern Grundſätzen der Vernunft widerſpricht.

Und

Und aus dieſen leztern fließt der Satz von der Zufällig-keit. Man wendet 2) ein, daß eine jede Aktion ſchon ein Objekt voraus ſetze; da hingegen ſich keine Hervorbringung eines Dinges aus Nichts begreifen laſſe. Das erſtere aber iſt unerwieſen, wie aus dem Begriffe der Aktion ſich verſtehen läßt. Und was die Unbegreiflichkeit der Hervorbringung einfacher Subſtanzen anlanget, davon iſt auch ſchon im Vorigen gedacht worden. Von der Unbegreiflichkeit einer Sache, die ſich aus andern Gründen beweiſen läßt, kann man noch nicht auf ihre Falſchheit ſchließen. Endlich 3) leugnet man gar, daß es einfache Subſtanzen gebe, und behauptet, daß die ganze Welt nur eine einzige Subſtanz ſey. Man handelt aber hiermit wider das Weſen der Vernunſt: Denn es iſt ja raſend, zu ſagen, ich ſelbſt, und andere Menſchen, und Thiere wären keine wirkliche unterſchiedene Subſtanzen. Und der wahre Begriff von einer Subſtanz wird dabey ganz und gar verlaſſen.

§. 136. Die Wirklichkeit Gottes läßt ſich vors andere aus den **Veränderungen** beweiſen, welche nebſt den Subſtanzen, daran ſie ſich befinden, eben die Welt ausmachen. Dieſe Veränderungen ſind wirklich von einander unterſchiedene Dinge: und da ihre Reihe nicht unendlich ſeyn kann; ſo muß man irgend einmal auf einen Anfang, und auf eine Urſache derſelben kommen, welche nothwendig und ewig iſt. Dieſe erſte Urſache hat nun entweder aus freyer Thätigkeit die Reihe der Veränderungen angefangen; oder

ſie iſt von Ewigkeit her immer thätig geweſen, und es iſt nur einmal von ungefähr geſchehen, daß dieſe Veränderungen in die nöthige Verbindung gekommen ſind, welches die Meynung des Epikurs geweſen, die aber höchſt ungereimt iſt. Weil alſo dieſe Reihe einmal willkührlich muß angefangen worden ſeyn, in derſelben auch Ordnung anzutreffen iſt; ſo muß die erſte Urſache davon eine von der Welt unterſchiedene, verſtändige, und freye Subſtanz ſeyn; und dieſe iſt GOtt.

§. 137. Drittens kann man einen Beweis, daß ein GOtt ſey, von der Betrachtung der Reihe der Bewegungen hernehmen. Es giebt nämlich in der Welt unzehlige Reihen von Bewegungen. Entweder ſie gehen in alle unendliche Ewigkeit hinaus; oder ſie haben ihren Grund zuletzt in ſolchen Thätigkeiten, welche etwas anders, als eine Bewegung, ſind. Nun iſt das erſte ungereimt, und widerſprechend. Folglich iſt das letzte wahr. Diejenige Thätigkeit aber, aus welcher zuletzt eine Reihe von Bewegungen ihren Urſprung nimmt, kommt entweder von einer endlichen, oder unendlichen Kraft her. Eine endliche Kraft hat ſelbſt ihren Urſprung von einer unendlichen. Folglich müſſen alle Reihen der Bewegungen zuletzt die Thätigkeit einer unendlichen Subſtanz zur Urſache haben. Folglich iſt ein GOtt. Und weil durch die Bewegung in der Welt reguläre Wirkungen herauskommen; ſo muß die erſte Urſache davon auch ein höchſt verſtändiges Weſen ſeyn. Wollte man wider dieſen Beweis, etwan alle Bewegung in der Welt leugnen;

ſo wäre dieſes wider alle unſere Empfindung, und das Weſen unſers Verſtandes geſprochen.

§. 138. Viertens kann man die Wirklichkeit GOttes vermittelſt des Satzes von der Zufälligkeit alſo erweiſen: Von allem, was nur in der Welt vorkommt, läßt ſich denken, daß es einmal nicht geweſen, folglich zufällig ſey. Da nun das Zufällige ſeine Wirklichkeit durch eine zureichende Urſache haben muß; ſo muß ich endlich auf eine nothwendige und unendliche, mithin auch verſtändige Urſache dieſer zufälligen Welt kommen. Folglich iſt ein GOtt. Dieſen Beweisgrund drücken andere ſo aus: Weil die Welt ihren zureichenden Grund nicht in ſich habe; ſo müſſe ſie ihn außer ſich haben. Da abes das Wort Grund hier ſchwankend bleibt, und ſo wohl einen Ideal- als Realgrund bedeutet; ſo iſt es beſſer, man redet, nach dem vorigen Beweiſe, deutlich.

§. 139. Der fünfte Beweis kann aus der Reihe der *Cauſarum univocarum* geführet werden. Wir treffen nämlich in der Welt Subſtanzen an, welche beſtändig ihres Gleichen erzeugen. Nun iſt ein jedes Glied in der Reihe der ſich fortzeugenden Subſtanzen ſpäter, als dasjenige, von welchem es gezeuget worden. Folglich iſt die Reihe endlich. Die erſten Subſtanzen in jeder Reihe müßten alſo entweder von ungefähr, oder durch eine verſtändige Urſache entſtanden ſeyn. Das erſte aber findet nicht ſtatt; folglich muß das andere ſeyn: und alſo iſt ein GOtt. Auf dieſe Art kann jedweder Menſch von der Betrachtung ſeiner eigenen Perſon auf die Wirklichkeit Gottes ſchließen.

Wollte

Wollte man ſich auch hierwider mit großen Revolutionen in der Welt helfen; ſo kann man immer wieder nach der Urſache einer jeden insbeſondere, und nach dem Anfange aller insgeſammt fragen, weil ihre Reihe nicht unendlich ſeyn kann. Und vors andere hat auch noch Niemand erwieſen, daß es jemals dergleichen gegeben.

§. 140. Nächſt dieſen demonſtrativen Beweiſen, läßt ſich auch aus der Ordnung und der Regelmäßigkeit der Welt, beſonders betrachtet, ein Beweis von unendlicher Wahrſcheinlichkeit für das Daſeyn Gottes hernehmen. Daß Ordnung und Regelmäßigkeit in der Welt ſey, fällt jederman in die Augen; und daß ſie weder von uns, noch von der Materie ſelbſt herkomme, iſt auſſer Streit. Sie müßte alſo von ungefähr entſtehen, uud von je her entſtanden ſeyn, welches aber eine unendliche Unwahrſcheinlichkeit iſt. Dahero, weil ſie nach Ideen gebildet iſt; ſo ſetzet ſie eine verſtändige Urſache voraus; und da die Regelmäßigkeit uns unüberdenklich iſt; ſo muß ſie von dem unendlichen GOtt ſelbſt ſich herſchreiben.

§. 141. Es wäre ſehr ſchwach, wenn man hierwider aus der Unordnung, die ſich zugleich in der Welt findet, einen Einwurf machen wollte. Denn die Ordnung, welche wir wahrnehmen, beweiſet ſchon einen weiſen und vollkommenen Urheber derſelben mit vollkommener Gewißheit. Und was die Unordnung anlanget; ſo läßt ſich von derſelben nicht eher etwas gewiſſes behaupten, als bis wir das Ganze in ſeinem

Zuſam-

Zuſammenhange eingeſehen haben; und alsdenn möchte erſcheinen, daß wir ſehr übereilt geurtheilet. Ferner verſtecken ſich in dieſem Falle die Atheiſten hinter das ſchwankende Wort **Natur**, welcher ſie alles, was in der Welt vorgehet, zuſchreiben. Sobald dieſes aber deutlich erkläret iſt; ſo ſind ſie auch zugleich widerlegt.

§. 142. Die Beweiſe von **gemeiner Wahrſcheinlichkeit**, und die uns ſchon eine Verbindlichkeit, einen GOtt zu glauben, auflegen, ſind vornehmlich folgende. Man beweiſet nämlich die Wirklichkeit Gottes, erſtlich aus **der Hiſtorie**, welche nicht zuläßt, das menſchliche Geſchlecht für ewig zu halten: ferner aus der **Allgemeinheit der Meynung**, daß ein GOtt ſey, welche nicht aus Politik aufgebracht iſt, und von keiner ungegründeten Furchtſamkeit herrühret: endlich aus dem natürlichen **Gewiſſenstriebe**, welcher eine angeborne Idee von GOtt vorausſetzt. Hier alſo unterſcheide man die beyden Fragen wohl, woher man den Begriff, und woher man die Ueberzeugung von GOtt bekomme? Nach vorausgeſetztem Begriffe werden uns die bisherigen Beweiſe von dem Daſeyn Gottes genugſam überzeugen. Auf den Begriff aber von GOtt werden wir heut zu Tage allezeit durch den Unterricht anderer Leute gebracht. Es wäre aber dennoch möglich, daß jemand durch eigenes Nachſinnen, wie auf andere Cauſalwahrheiten, alſo auch auf den Begriff von GOtt kommen könnte. Worinnen ihm die natürliche Neigung einen GOtt zu glauben, welche aus dem Gewiſſens-

wiſſenstriebe entſtehet, ganz beſonders zu ſtatten kommen würde.

§. 143. Allen dieſen Beweiſen überhaupt ſetzen die Atheiſten einen allgemeinen Einwurf entgegen, welchen ſie von der Unbegreifflichkeit des göttlichen Weſens hernehmen. Allein von der Unbegreifflichkeit eines Dinges läßt ſich noch nicht auf das Nichtſeyn deſſelben ſchließen. Ueber dieß iſt eine völlige Einſicht des göttlichen Weſens zum Beweiſe ſeines Daſeyns nicht nöthig: und bey alle dem iſt GOtt kein leeres Wort, wovon wir keinen deutlichen und verſtändlichen Begriff haben könnten. Hingegen müſſen die Atheiſten bey ihrer Verleugnung GOttes lauter widerſprechende und ungereimte Dinge annehmen, woraus vielmehr die Unbegreiflichkeit ihrer Meynung erhellet.

§. 144. Endlich fraget man noch: ob die Beweiſe der Wahrheit, daß ein GOtt ſey, den geometriſchen Demonſtrationen gleich zu achten ſind? Und ſie ſind es, der Bündigkeit und Gültigkeit nach, allerdings. Allein, in Anſehung der *Principiorum*, aus denen demonſtrirt wird, bringet die Natur der Sache eine Unähnlichkeit mit ſich. Denn in der Geometrie wird alles aus dem Satze vom Widerſpruche erwieſen; welches aber hier nicht angehet. Denn in dem Beweiſe, daß ein GOtt ſey, muß, weil nach einer wirkenden Urſache der Welt gefragt wird, zum wenigſten der Satz von der zureichenden Urſache darzu genommen werden. Und weil derſelbe nicht aus dem Satze des Widerſpruchs gefolgert werden kann; ſo mag

dieſes wohl dasjenige ſeyn, was die Atheiſten dunkel wahrnehmen, wenn ſie ſich beſchweren, daß man die Exiſtenz Gottes nicht geometriſch demonſtrirte. Allein auch dergleichen verlangen wollen, iſt eben ſoviel, als verlangen, man möchte die Luft, und den Schall, erſt ſichtbar machen, wenn man ſie glauben ſollte.

§. 145. Nichtsdeſtoweniger hat man dieſem ungereimten Verlangen, durch den Carteſianiſchen Beweis aus dem Begriffe des vollkommenſten Weſens, welcher auch die Exiſtenz in ſich ſchließet, ein Genüge thun, und nach der geometriſchen Art, nämlich durch den bloßen Satz vom Widerſpruche, die Exiſtenz Gottes erweiſen wollen. Der Schluß heißt alſo: Welches Weſen alle nur mögliche Vollkommenheiten hat, daſſelbe hat auch die Exiſtenz: Nun aber iſt GOtt ein Weſen, welches alle nur mögliche Vollkommenheiten hat. Demnach hat er auch die Exiſtenz; und alſo iſt ein GOtt. Allein dieſer Schluß iſt ein Syllogismus mit vier *Terminis*. Denn die Vörderſätze ſind alle beyde Idealſätze, und doch ſoll die Concluſion ein Realſatz werden. Daher unſtreitig in der Concluſion mehr, als in den Vörderſätzen, iſt: Oder es wird von der bloßen Möglichkeit in den Gedanken auf die Wirklichkeit außerhalb der Gedanken geſchloſſen. Auf dieſe Art könnte man auch beweiſen, daß es Gottheiten von zweyerley Geſchlechte gebe: Denn der Begriff des allervollkommenſten Mannes, oder der allervollkommenſten Frau ſchließen den Begriff der Exiſtenz ebenfalls in ſich.

§. 146. Diejenigen, welche die Exiſtenz Gottes leugnen, heißen Atheiſten. Sie leugnen dieſelbe aber entweder mit der zweifelnden, oder mit der gewiſſen Verneinung. Die erſtern ſind bisher widerlegt worden. Die letztern ſind wiederum dreyerley: entweder ſie ſind Materialiſten, und halten Denken und Wollen für Bewegungen, und glauben alſo nicht nur keine verſtändige Urſache der Welt, ſondern überhaupt keine einfachen verſtändigen Subſtanzen: oder ſie glauben nur, daß zu allen in Welt der zureichende Grund in der Welt ſelbſt ſchon liege: oder ſie halten alles zuſammen für eine einzige Subſtanz, von welcher die Dinge in der der Welt nur Eigenſchaften ſind. Die Vorurtheile, welche bey dieſen Atheiſten zum Grunde liegen, ſind, daß nichts aus nichts entſtehen könne, und deßwegen das Weſen, und die Exiſtenz aller Dinge ewig wären: ingleichen nehmen ſie die Möglichkeit einer unendlichen Reihe von Urſachen und Wirkungen an. Sonſt theilet man auch die Atheiſten in theoretiſche, und praktiſche ein. Im übrigen verwirre man nicht mit der Atheiſterey die Irrthümer, welche öfters in der Lehre von GOtt geheget werden, welche aber nicht eben dem Bekenntniſſe eines Gottes überhaupt entgegen geſetzt ſind.

Das zweyte Kapitel,
Von
dem Weſen, und den Eigenſchaften GOttes.

§. 147.

Vermöge des Grundbegriffs war GOtt eine verſtändige und nothwendige Subſtanz, welche von der Welt unterſchieden, und die wirkende Urſache der Welt iſt. Hieraus fließet der erſte Hauptſatz, daß das Weſen Gottes ſo vollkommen ſeyn muß, daß dadurch alles in der Welt möglich ſeyn kann. Ferner iſt GOtt eine ſchlechterdings nothwendige und ewige Subſtanz; Daraus folget der andere Hauptſatz, daß GOtt ein ſolches Weſen zukommen muß, vermöge deſſen er ewig und nothwendig ſeyn kann und muß; oder noch beſtimmter, GOtt muß eine unendliche Subſtanz, und ſein Weſen von unendlicher Vollkommenheit ſeyn. Dieſer läßt ſich in zween Sätze zergliedern: 1) daß keine Eigenſchaft in GOtt ſtatt findet, welche eine Endlichkeit mit ſich bringet. 2) Daß alle die Vollkommenheit, welche ſich von einem Dinge in der Welt dergeſtalt abſtrahiren läßt, daß alle Unvollkommenheit und Endlichkeit davon abgeſondert werde, GOtt nothwendig zukomme.

§. 148. Hieraus verſtehet man die Richtigkeit der drey Wege, durch welche man zu der Erkenntniß der göttlichen Eigenſchaften gelangt, und welche ſich in dieſen

drey Sätzen ausdrücken laſſen: 1) Was nur in der Welt vorhanden iſt, zu deſſen Hervorbringung und Erhaltung muß in GOtt zureichende Kraft liegen. Dieſes nennet man *Viam cauſalitatis.* 2) Was nur für Vollkommenheit in der Welt an zu treffen iſt, dieſelbe muß auch in unendlichem Maaße in GOtt liegen. Dieſes nennet man *Viam eminentiae.* 3) Alles, was in den Geſchöpfen eine Unvollkommenheit iſt, oder eine Endlichkeit mit ſich bringet, daſſelbe kann GOtt nicht zukommen. Dieſes nennet man *Viam negationis.* Die Beweiſe der göttlichen Eigenſchaften ſind demnach entweder *a priori*, welche aus der Unendlichkeit des göttlichen Weſens geführet werden; oder *a poſteriori*, welche aus der Betrachtung der Welt hergenommen werden.

§. 149. Weil GOtt die allervollkommenſte Subſtanz ſeyn muß: ſo fällt alsbald die ungeheure und gräuliche Meynung hinweg, daß es einen böſen GOtt gebe, d. i. eine böſe unerſchaffene Subſtanz, dergleichen von den alten Perſiſchen Philoſophen, und den Manichäern erdichtet worden. Denn man mag ihm entweder eine metaphyſiſche, oder moraliſche, oder phyſikaliſche Bößheit zuſchreiben wollen; ſo wird durch jedes die Ewigkeit, und Nothwendigkeit des Weſens aufgehoben. Dieſer Irrthum iſt daher entſtanden, weil man ſonſt nicht erklären zu können vermeynet hat, warum ſoviel Böſes in der Welt ſey; welches alles aber ſeine guten Erklärungen leidet.

§. 150. Da das Unendliche von dem Endlichen, nicht bloß dem Grade, ſondern dem Weſen nach, un-

terſchieden iſt; ſo muß auch GOtt, nicht dem Grade, ſondern dem Weſen nach, von den Geſchöpfen unterſchieden ſeyn. Daher man auch aus den Geſchöpfen zu keiner anſchauenden Erkenntniß Gottes gelangen kann: und ſollte dergleichen auch unmittelbar von GOtt einem Geſchöpfe mitgetheilet werden; ſo wird deſſen endlicher Verſtand doch niemals die unendliche Größe der göttlichen Vollkommenheiten völlig überſehen lernen. Die unendlichen Vorzüge des göttlichen Weſens über die Creaturen nennet man die **Majeſtät Gottes**.

§. 151. Weil GOtt nothwendig und unendlich iſt; ſo iſt er auch eine **einfache Subſtanz**. Und in demjenigen Verſtande, da wir unter GOtt eine ſchlechterdings nothwendige Subſtanz verſtehen, iſt nur **Ein** GOtt. Denn eine ſchlechterdings nothwendige Subſtanz iſt unendlich. Wäre nun mehr, als ein GOtt; ſo wären ſie entweder in ganz einerley Raume, oder nicht. Wären ſie nicht in einerley Raume; ſo fehlte ihnen die Unendlichkeit der Exiſtenz, und ſo wäre keiner unendlich und nothwendig, alſo auch nicht GOtt. Sollten ſie aber in ganz einerley Raume ſeyn; ſo läßt ſich dieſes nicht denken, und gleichwohl auch nicht nach der Vernunft beweiſen. Folglich kann man mit Vernunft nicht mehr, als **Einen** GOtt behaupten. Ferner läßt ſich alles in der Welt aus einer einzigen unendlich vollkommenen Subſtanz überflüßig als möglich begreiffen: Mithin nähme man mehrere für die lange Weile an. Und endlich müßten wir ja auch beſorgen, unſern einigen Schöpfer misfällig zu werden;

den; wenn wir ihm mehrere Dinge an die Seite ſetzten, und denſelben ſeine Ehre zutheileten. Alle übrige Beweiſe für die Einheit Gottes ſind unzulänglich, und halten nicht Stich.

§. 152. Die Chriſtliche Lehre von der Dreyeinigkeit ſtreitet gar nicht mit dem, was hier von der Einigkeit Gottes aus der Vernunft erwieſen wird. Denn, ungeachtet vorgegeben zu werden pfleget, die Vernunft laſſe nicht mehr, als ein unendliches *Individuum* zu; ſo iſt doch dieſes aus dem Satze vom Widerſpruche nicht zu erweiſen, und es iſt gar nichts widerſprechendes, mehrere unendliche Dinge an zu nehmen. Sondern nur ſoviel iſt klar, daß wir wegen der Unbegreiflichkeit, ohne anderweiten Beweis, nicht nöthig haben, mehrere an zu nehmen. Dieſe Unbegreiflichkeit aber wird durch eine glaubwürdige Offenbahrung gehoben. Ueber dieß iſt nicht einmal die Meynung der Chriſten, als ob drey Götter wären; ſondern es ſollen nur drey unendliche *Individua* ſo in einander ſubſiſtiren, daß ſie zuſammen eine unendliche einzige Subſtanz ausmachen: nämlich zwey davon ſollen Subjekte der unvollſtändigen Subſiſtenz ſeyn, welche in dem dritten ſo ſubſiſtiren, daß ſie zuſammen Eins ausmachen. Die unterſchiedenen Arten der Subſiſtenz, und die thätigen Verhältniſſe, welche unter ihnen ſtatt haben, machen alsdenn eine Vereinigung zwiſchen ihnen aus, welche, weil ſie in der Natur nirgends ihres gleichen haben kann, eine übernatürliche hypoſtatiſche Vereinigung heiſſen kann. Dieſe Chriſtliche Lehre hat noch dieſes voraus, daß ſie uns viel Fragen auflöſet, welche die Vernunft machet, aber nicht beantworten kann.

§. 153. Die Unendlichkeit kömmt GOtt ſo wohl in Anſehung des Weſens, als der Exiſtenz, zu. Die **Eigenſchaften Gottes** fließen demnach theils aus der Unendlichkeit ſeiner **Exiſtenz**, theils aus der Unendlichkeit ſeines **Weſens**. In Anſehung der **Exiſtenz** kommt GOtt erſtlich zu die **Unermeßlichkeit**, welche diejenige Eigenſchaft iſt; vermöge welcher er von keinem Raume weder eingeſchloſſen, noch ausgeſchloſſen werden kann, und allen nur möglichen Raum auf die allervollkommenſte Art erfüllet. Dieſe Eigenſchaft Gottes erkennet man *a priori* aus dem Begriffe einer unendlichen Subſtanz. *A poſteriori* aber ſoll uns die unüberdenkliche Größe des Weltgebäudes beſtändig daran erinnern.

§. 154. Wenn hier geſagt wird, daß GOtt in einem Raume ſey: ſo hat man nicht zu beſorgen, als ob dadurch der Raum zu einem beſondern GOtt gleich ewigen Dinge gemacht werde; ſo wenig, als man den Verſtand, welchen man an GOtt abſtrahiret, für ein beſonderes ewiges Ding zu halten hat. Auch dürfen wir dieſe Eigenſchaft GOtt nicht deßwegen abſprechen, weil wir uns den Raum nicht anders, als endlich denken können. Denn dieſes gilt nur von dem körperlichen Raume, welchen endliche Subſtanzen einnehmen. Hingegen bleibt der mögliche Raum oder das Ueberall, da allenthalben GOtt iſt, unumgränzt, wir können es nur wegen unſerer Endlichkeit nicht als unendlich dencken. Endlich wäre es auch ſehr ſchwach, und körperlich gedacht, wenn man GOtt, weil er in einem Raume iſt, eine Ausdehnung zuſchreiben wollte.

§. 155.

§. 155. Ferner kommt GOtt, in Anſehung der Exiſtenz, die Ewigkeit zu, welche diejenige Eigenſchaft iſt, vermöge welcher er weder Anfang, noch Ende hat, noch haben kann, und beſtändig in einerley Zuſtande des Beſitzes aller höchſtmöglichen Vollkommenheit iſt. Auf einer andern Seite nennet man ſie auch die Nothwendigkeit Gottes, vermöge welcher GOtt unmöglich nicht ſeyn kann. Da die Ewigkeit Gottes die allervollkommenſte Art von Dauer ſeyn ſoll; die Dauer aber die Fortwährung der Exiſtenz durch mehr als einen Augenblick iſt: ſo muß man auch in der Ewigkeit eine Succeſſion von auf einander folgenden Augenblicken zugeben. Die Ewigkeit, und eine ewige Zeit bleiben dem ungeachtet weit unterſchieden. Denn in der Zeit im engern Verſtande wechſeln beſtändige Veränderungen ab, und es kann ihr nur eine *Infinitas progreſſiva* zu kommen; hingegen bleibt die Vollkommenheit Gottes in der Ewigkeit beſtändig ganz einerley.

§. 156. Nunmehro iſt das Weſen Gottes genauer zu betrachten. Ehe daſſelbe in ſeine mehr beſtimmten Eigenſchaften zu zergliedern ſeyn wird, ſo ſind erſt etliche allgemeine zu bemerken. Nämlich weil GOtt, in Anſehung ſeines Weſens, eben ſo unendlich ſeyn muß, als er es, in Anſehung der Exiſtenz, iſt; ferner weil ein unendliches Ding nur eine Kraft hat: ſo muß auch GOtt eine einzige und unendliche Kraft haben, worunter wir eine ſolche verſtehen, vermöge welcher in GOtt alle mögliche Aktionen, und Wirkungen geſchehen können, welche nur einer Subſtanz, ohne Widerſpruch, zugeſchrieben werden kön-

nen. Demnach iſt nicht nur die Subſtanz, ſondern auch das Weſen GOttes auf die vollkommenſte Art einfach.

§. 157. Ob aber gleich in GOtt nicht mehr, als eine Kraft ſeyn kann; ſo ſind doch die Aktionen der unendlichen Kraft Gottes unter einander ſelbſt unterſchieden: und wir kommen durch die Betrachtung derſelben auch auf ſolche *Attributa* des göttlichen Weſens, welche unter einander ſelbſt einen realen Unterſchied haben. Weil aber in dem Weſen Gottes keine Veränderung ſtatt finden kann; ſo ſind alle Aktionen deſſelben erſte Aktionen, oder Grundthätigkeiten.

§. 158. Die Aktionen Gottes ſind überhaupt von zweyerley Art: 1) Einige die beſtändig und nothwendig geſchehen: Denn ſonſt wäre GOtt kein in ihm ſelbſt thätiges Weſen; ja, dieſe Aktionen machen eben das ewige thätige Weſen GOttes aus; 2) ſolche, die er thun und laſſen, anfangen und auch wieder endigen kann: Denn ſonſt könnte GOtt nichts ſchaffen, und nichts in der Welt verändern. Von dieſen Aktionen iſt alſo nur ein beſtändiger Grund der Möglichkeit in dem Weſen Gottes. Ferner ſind die Aktionen Gottes entweder innerliche, welche bloß zu dem innerlichen Zuſtande des thätigen Weſens Gottes gehören; oder äußerliche, durch welche außer GOtt Dinge, oder Veränderungen in denſelben hervorgebracht werden, die zuvor nicht waren. Die Fähigkeit aus einem innerlichen Grunde thätig zu ſeyn, heißt das Leben. GOtt kömmt alſo das vollkommenſte Leben zu.

§. 159. Um nun die Thätigkeiten Gottes genauer zu beſtimmen, dürfen wir nur auf die Thätigkeiten der Creaturen Acht haben, und diejenigen, von welchen ſich alle Endlichkeit abſondern läßt, GOtt zueignen. In der Welt treffen wir drey Arten der Aktionen an, nämlich Denken, Wollen, und Bewegen. Nun kann GOtt, ſeiner Unendlichkeit wegen, keine Bewegung zugeſchrieben werden. Folglich bleibet nur Denken, und Wollen übrig. Dieſe Eigenſchaften aber kommen einem Geiſte zu. Alſo iſt GOtt, weil er unendlich iſt, der allervollkommenſte Geiſt.

§. 160. Dieſer Begriff des Geiſtes führet uns auf die genauere Beſtimmung der beſondern Eigenſchaften Gottes. Die Kraft zu denken, heißt der Verſtand. Demnach muß GOtt, wegen ſeiner unendlichen Vollkommenheit, ein unendlicher Verſtand zukommen, d. i. ein ſolcher, welcher alle Vollkommenheit hat, die ſich nur einem Verſtande ohne Widerſpruch beylegen läßt. Hierzu wird nun zweyerley erfordert: erſtlich, er muß alles wirkliche und mögliche erkennen; und ferner muß er es auf eine ſolche Art erkennen, welche keine Endlichkeit mit ſich bringet. Dieſes muß alſo beſtändig mit einerley Deutlichkeit, ohne Empfindung, und ohne Schlüſſe geſchehen. Hieraus fließet nun die göttliche Allwiſſenheit, welche diejenige Vollkommenheit des göttlichen Verſtandes iſt, vermöge welcher er alle wirkliche, oder mögliche abſolute Dinge, und alles, was in den Verhältniſſen derſelben möglich oder wirklich iſt, geweſen iſt, oder ſeyn wird, ohne Endlichkeit denket, und erkennet.

§. 161.

§. 161. Die Erkenntniß der Allwiſſenheit Gottes iſt dreyerley: erſtlich die natürliche Erkenntniß, worunter man denjenigen Theil der Allwiſſenheit Gottes verſtehet, vermöge deſſen er ſich ſelbſt, und das Mögliche erkennet: ferner die allſehende Erkenntniß, vermöge welcher GOtt alles weiß, was vergangen, gegenwärtig, und zukünftig iſt: endlich die mittlere Erkenntniß, vermöge welcher GOtt auch dasjenige weiß, was unter gewiſſen Bedingungen geſchehen ſeyn würde, die aber von freyen Geiſtern willkührlich nicht erfüllet worden. Wie ferne die Allwiſſenheit Gottes ſich auf künftige Dinge erſtrecket, nennet man ſie auch die Vorherſehung.

§. 162. Es iſt die Frage aufgeworfen worden, wie GOTT die freyen Thaten der Geiſter vorher wiſſen könne? Einige halten dafür, er wiſſe ſie aus ihren determinirenden Gründen. Allein, außer dem, daß die freyen Thaten dergleichen Gründe nicht zulaſſen, ſo brächte dieſe Erkenntniß, welche durch Schlüſſe geſchehen müßte, eine Endlichkeit mit ſich. Andere ſprechen GOtt die Vorherſehung der wahrhaftig freyen Thaten ganz und gar ab. Allein wer ſiehet nicht, daß hiermit eine große Unvollkommenheit in GOtt angenommen würde. Wir müſſen alſo GOtt nothwendig wegen ſeiner Unendlichkeit die Vorherſehung freyer Thaten zugeſtehen: uns aber dabey beſcheiden, daß wir die innere Art und Weiſe, wie es damit zugehet, nicht einſehen können. Eine andere, aber ſehr ſchwache Frage iſt es, die man aufgeworfen, ob GOtt vielleicht manche Dinge mit Fleiß nicht

wiſſen

wiſſen wolle? und noch ſchwächer iſt es, wenn man ſich einbilden wollte, als ob es GOtt unanſtändig, oder beſchwerlich wäre, ſich alle Kleinigken vor zu ſtellen.

§. 163. Die andere Haupteigenſchaft des göttlichen Weſens iſt der **Wille**, bey welchen gar viele merkwürdige Eigenſchaften zu unterſcheiden vorkommen. Der **Wille Gottes** iſt die Kraft, vorgeſtellte Aktionen auch wirklich zu thun: und eine jedwede Thätigkeit in GOtt, wodurch eine vorgeſtellte Aktion geſchiehet, heißt ein **Wollen**. An dem göttlichen Willen iſt theils ſeine **Beſchaffenheit**, theils ſeine **Macht** zu unterſcheiden.

§. 164. Was die Beſchaffenheit des göttlichen Willens anlanget; ſo iſt zweyerley dabey zu betrachten: erſtlich die **Grundverlangen** deſſelben, welche in den nothwendigen und beſtändigen innerlichen Aktionen Gottes beſtehen; und alsdenn die **Freyheit** des göttlichen Willens, die ſich auf die äußerlichen Aktionen beziehet. In dem göttlichen Willen ſind nur zwey **Grundverlangen** oder Grundbegierden möglich, nämlich das **Verlangen nach Vollkommenheit**; und das **Verlangen nach Vereinigung**, mit demjenigen, worinnen Vollkommenheit iſt, woraus die Liebe, und **Gütigkeit** herfließet.

§. 165. Vermöge des erſten innerlichthätigen Wollens in GOtt, oder des **Grundverlangens** nach **Vollkommenheit**, will GOtt erſtlich die **Vollkommenheit ſeines eigenen Weſens**. Weil er nun

dieſelbe

dieſelbe nothwendig, und in dem allerhöchſten Grade beſitzet, und weil aus dieſem Beſitze unendliches Vergnügen entſtehen muß; ſo ſiehet man hieraus, daß in GOtt eine beſtändige, und unendlich große Seligkeit ſey: welche mit dem Wohlgefallen Gottes an ſeinen Geſchöpfen nicht zu verwirren iſt. Denn durch daſſelbe kann die Seligkeit Gottes ſo wenig vermehret werden, als ſie durch das Misfallen an den Unvollkommenheiten der Geſchöpffe vermindert wird.

§. 166. Ferner will nach eben dieſem Grundverlangen GOtt auch die **Vollkommenheit in ſeinen äußerlichen Aktionen.** Daher kann GOtt nichts thun, was überhaupt, oder in Anſehung ſeiner, vergeblich iſt. Daß überhaupt von GOtt nichts vergebliches geſchehe, dieſes erläutert vortreflich die Verknüpfung der Dinge in der Welt, dabey inſonderheit der Nutzen in Abſicht auf das moraliſche Syſtem zu erwegen iſt: indem durch dieſelben gewiſſe Gedanken, und Bewegungsgründe in den Geiſtern möglich gemacht werden; und ferner durch eben dieſelben der Reichthum und die Unendlichkeit der Eigenſchaften Gottes in einer bewunderswürdigen Größe und Vortrefflichkeit abgebildet werden. Daß aber in Abſicht auf GOtt ſelbſt nichts vergeblich ſey, dieſes iſt dadurch möglich, 1) Wenn freye Geſchöpfe in der Welt ſind; und 2) Wenn die Verknüpfung aller andern nicht freyen Geſchöpfe dahin abzielet, daß ſie in die Möglichkeit und Folgen freyer Thaten einen Einfluß hat. Verführe GOtt anders, ſo wäre, in Anſehung ſeiner, das ganze Werk der Schöpfung vergeblich.

§. 167. Sobald nun Geſchöpfe geſetzt werden; ſo muß GOtt mit ihnen ſo umgehen, daß ihr Weſen mit dem Weſen der Dinge überhaupt, und den feſtgeſetzten Entzwecken übereinſtimmet. Vornehmlich muß er verlangen, daß die freyen Thaten der Geſchöpfe mit den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit in aller Abſicht übereinſtimmen, und daß insbeſondere die vernünftigen Geſchöpfe ihre Dependenz von GOtt erkennen, und um der Dependenz willen ſeinem Willen, als einem Geſetze, Gehorſam leiſten ſollen. Diejenige Eigenſchaft Gottes alſo, vermöge welcher er ſelbſt nichts anders, als was der weſentlichen Vollkommenheit gemäß iſt, verlanget, und alſo auch nothwendig will, daß der vernünftigen Geſchöpfe ihr Thun und Laſſen derſelben gemäß eingerichtet werde, heißt die Heiligkeit Gottes. Wieferne dieſes nothwendige Wollen als ein moraliſches Geſetz für vernünftige Geſchöpfe betrachtet wird; ſo heißt dieſe Eigenſchaft auch die weſentliche Gerechtigkeit Gottes.

§. 168. Hierbey entſtehet nun noch die Frage, ob GOtt ein Geſetzgeber im eigentlichen Verſtande ſey; und ob er uns um ſeinetwillen, oder bloß um unſertwillen, ein Geſetz gegeben habe? Hätte uns GOtt bloß um unſerer eigenen Abſichten willen ein Geſetz gegeben: ſo folgte, daß wir auch zu Haltung deſſelben nur eine bloße Verbindlichkeit der Klugheit hätten; und es würde hiermit die wahre geſetzliche Verbindlichkeit, da wir das göttliche Geſetz aus Gehorſam, und um unſerer Dependenz willen beobachten ſollen, aufgehoben. Ueber dieſes aber kann GOtt entweder

gar

gar nicht GOtt ſeyn, oder er muß im eigentlichſten Verſtande befehlen und Geſetze geben. Und dieſes thut er nicht aus Dürftigkeit, als ob unſer Gehorſam ein Mittel zu ſeiner Glückſeligkeit mit wäre; noch weniger aus Herrſchſucht: ſondern er thut es aus Nothwendigkeit ſeiner eigenen und unveränderlichen Natur, weil er die weſentliche Vollkommenheit an den vernünftigen Geſchöpfen nothwendig lieben, und begehren muß.

§. 169. Will GOtt die Vollkommenheit in ſeinen äuſerlichen Aktionen; ſo muß er auch noch ferner, in Abſicht ſeiner Geſchöpfe, ſeine Geſinnungen und Gedanken ſo ausdrücken, wie er ſie wirklich heget, und ſelbſt für wahr hält. Und da ferner der Verſtand bey vernünftigen Geſchöpfen die einzige mögliche Richtſchnur der freyen Thaten ſeyn kann; ſo muß ihm GOtt auch zur Erkenntniß der Wahrheit geſchickt gemacht haben, damit er ſich nicht betrüge. Hieraus entſtehet nun die **Wahrhaftigkeit Gottes**, vermöge welcher er den vernünftigen Geſchöpfen durch das Weſen ihrer Vernunft, und denjenigen Gebrauch derſelben, welcher dieſem gemäß iſt, wirklich Wahrheit lehret. Wie uns GOtt durch den Verſtand Wahrheit lehret; ſo muß auch dieſes von den angebohrnen Neigungen des Willens gelten, wie ferne ſie nicht etwan verdorben ſind.

§. 170. Endlich fließet aus dem Wollen der Vollkommenheit in GOtt, und aus der Vollkommenheit ſeines Verſtandes zugleich die **Weißheit**, worunter wir diejenige unendliche Vollkommenheit deſſelben verſtehen, welche er in der Wahl, und der Zuſammenord-

nung

nung der Endzwecke und Mittel beweiſet. Darzu gehöret nun, daß er niemals ohne Endzweck handelt, und in der Wahl derſelben den Regeln der höchſten Vollkommenheit gemäß verfähret; ferner, daß er zu ſeinen Endzwecken allezeit gute Mittel erwehlet. Hingegen hätte man einen theils undeutlichen, theils unerweislichen Begriff, wenn man zu der Weisheit Gottes auch dieſes rechnen wollte, daß er allezeit die beſten Endzwecke, und die beſten Mittel erwehle: ſondern ſie ſind nur allezeit ſehr gut, und er muß die einen ſowohl, als die andern, willkührlich beſtimmen. Mithin kann der Satz, daß GOtt vermöge ſeiner Weisheit das Beſte erwehle, 1) nur in Anſehung der bloßen Mittel und mittlern Endzwecke, und 2) nur alsdenn ſtatt finden, wenn der Unterſchied der Güte derſelben in die feſtgeſetzten höchſten Endzwecke Gottes einen Einfluß hat, und wie ferne er ihn hat.

§. 171. Das andere Grundverlangen in dem göttlichen Willen iſt die Güte oder Gütigkeit. Wir verſtehen hier eigentlich die mittheilende Güte oder Gütigkeit, welche eine Geneigtheit Gottes iſt, ſeinen Geſchöpfen Gutes zu thun, und ſich mit denjenigen zu vereinigen, welche der Vereinigung mit ihm fähig ſind. Wenn man nun fraget, wie viel GOtt einem jedweden Geſchöpfe Gutes erweiſen müſſe, oder wirklich erweiſe; ſo merke man wiederum, was vorhin von der Weisheit erinnert worden. Nämlich der Grad der urſprünglichen Fähigkeit des Guten, welche GOtt einem Geſchöpfe durch die Einrichtung des Weſens deſſelben ertheilet, iſt ganz willkührlich. Bey ſchon

exiſtirenden Geſchöpfen aber richtet ſich GOtt nach der weſentlichen Vollkommenheit, und wie es die geſetzten Umſtände verlangen.

§. 172. Die Gütigkeit Gottes bekommt in Anſehung der vernünftigen Geſchöpfe unterſchiedene Namen. Wieferne ſie ein Beſtreben nach der moraliſchen Vereinigung mit denſelben iſt; ſo wird ſie die **Liebe** genennet. Betrachtet man die Liebe Gottes in ſo ferne, daß man zugleich ſeine Majeſtät erweget; ſo heißt ſie die **Gnade**. Wie ferne die Liebe Gottes elenden Perſonen Gutes erzeiget; ſo heißt ſie die **Barmherzigkeit**. Wie ferne ſie Fehler zu gute hält, oder die Beſtraffung derſelben aufſchiebet, heißt ſie **Geduld**, und **Langmuth**. Endlich nennet man ſie die **Treue Gottes**, wie ferne er aus Liebe ſeine Verheiſſungen erfüllet.

§. 173. Mit derjenigen Güte Gottes, welche hier erklärt worden, verwirre man nicht diejenige Eigenſchaft Gottes, welche in der unendlichen Vollkommenheit ſeines Weſens ſelbſt beſtehet, wie ferne dadurch ſowohl die unendliche Seligkeit Gottes, als der Genuß alles Guten bey den Geſchöpfen möglich iſt: Man nennet dieſes die **weſentliche Güte** Gottes. Dieſe Eigenſchaft iſt alſo in GOtt ſo ewig und nothwendig, als ſein Weſen ſelbſt. Da aber bey der mittheilenden Güte Gottes auch von der moraliſchen Liebe gegen die Geſchöpfe geredet worden, und der Begriff von derſelben nicht nothwendig eine Endlichkeit mit ſich bringet: ſo könnte man fragen, ob nicht GOtt eine von Ewigkeit her in ihm fortdaurende Ausübung einer

ner moraliſchen Liebe zugeſchrieben werden könne? Allein die Vernunft weiß nur kein Objekt derſelben anzugeben, welches, wie GOtt ſelbſt, ewig, verſtändig, und unendlich ſeyn müßte. Hingegen lehret uns dergleichen die Offenbahrung, und zeiget uns in den drey Perſonen des einigen göttlichen Weſens ein Objekt der vollkommenſten ewigen Liebe. Woraus man ſiehet, daß dieſe geoffenbarte Lehre der Vernunft mehr gemäß, als zuwider ſey.

§. 174. Wenn man wiſſen will, was GOtt wahrhaftig möglich, oder nothwendig iſt; ſo muß man auf alle ſeine Eigenſchaften zugleich ſehen. Wenn dahero ein vernünftiges Geſchöpfe das göttliche Geſetz erfüllet: ſo fließet aus der Güte Gottes die Nothwendigkeit, ſich mit demſelben zu vereinigen, und es glückſelig zu machen. Vermöge des Verlangens nach Vollkommenheit aber muß GOtt wollen, daß ſein Geſetz nicht vergeblich, und ohne Effekt ſey. Nun heißt ein phyſikaliſches Gutes, welches deßwegen gegeben wird, weil etwas, das man wollte, erfüllt worden, eine **Belohnung**: ferner heißt die Vollkommenheit Gottes, wie ferne ſie mit der Einrichtung und Verwaltung der Geſetze zu thun hat, ſeine **Gerechtigkeit**. Demnach erhellet hieraus die Nothwendigkeit der **belohnenden Gerechtigkeit Gottes**, welche nichts anders iſt, als die aus ſeiner Vollkommenheit und Güte herfließende Nothwendigkeit, das moraliſche Gute zu belohnen. Die Belohnungen können entweder an die guten Thaten durch die Ordnung der Natur, als Folgen, verknüpft ſeyn, ſo heißen ſie **natürliche Belohnungen**; oder ſie können noch über

dieſes hinzugethan werden, und alsdenn heißen ſie moraliſche Belohnungen.

§. 175. Ubertritt hingegen ein vernünftiges Geſchöpfe das Geſetz Gottes: ſo werden dadurch allezeit gewiſſe Wirkungen der Güte Gottes in Anſehung deſſelben Geſchöpfes unmöglich gemacht. Und weil das göttliche Geſetz nicht ohne allen Effekt, und alſo vergeblich ſeyn kann; ſo muß auf die Uebertretung deſſelben die Zufügung gewiſſer Uebel erfolgen. Nun heißt ein Uebel, welches einem Ubertreter eines Geſetzes von dem Geſetzgeber um der Uebertretung willen zugefügt wird, eine Strafe. Folglich erhellet hieraus die beſtrafende Gerechtigkeit Gottes, welche diejenige Nothwendigkeit, das moraliſche Böſe zu beſtrafſen, iſt, welche aus dem weſentlichen Verlangen der Vollkommenheit in GOtt, als eine unausbleibliche Folge, herfließet. Die Straffen können ebenfalls entweder natürliche, oder moraliſche ſeyn.

§. 176. Hierbey kommen nun verſchiedene Fragen, und Sätze zu erwegen vor: Nämlich, ob die Beſtrafung des Böſen unaufhörlich ſeyn muß? Warum GOtt ſolche Geſchöpfe erſchaffen kann, vor denen er vorher weiß, daß ſie beſtrafet, und elend ſeyn werden? ob GOtt die Zulaſſung der Laſter und ihre Beſtrafſung ebenfalls um eines Zweckes wegen, als die Tugend und ihre Belohnung, will? Was den Eigenſchaften Gottes gemäß iſt, wenn ein Geſchöpfe in moraliſche Unvollkommenheit, ohne, oder durch ſeine eigene Schuld, gerathen iſt? Ob GOtt auch Unſchuldigen Uebels zufügen kann?

§. 177. Außer den bishero erklärten Grundverlangen

gen, iſt nun auch in der Beſchaffenheit des göttlichen Willens ſeine Freyheit zu betrachten. Wir verſtehen darunter diejenige Eigenſchaft, vermöge welcher er dergeſtalt Aktionen anfangen, fortſetzen, oder endigen kann, daß dieſelben bey eben den Umſtänden geſchehen, oder unterlaſſen werden, oder auch anders geſchehen können. Sie iſt alſo entweder *Libertas contradictionis*, wenn GOtt eine Aktion bey eben den Umſtänden thun, oder laſſen kann; oder *Libertas contrarietatis*, vermöge welcher er ſich bey eben den Umſtänden ſo, oder anders einrichten kann.

§. 178. Daß die Freyheit GOtt zu komme, kann man erſtlich aus dem Begriffe der unendlichen Vollkommenheit erweiſen: ferner kann man ſie *via eminentiae* daraus ſchlieſſen, weil ſich im menſchlichen Willen eine Freyheit befindet. Endlich kann man ſich durch folgenden Beweis davon überzeugen. Da die Dauer der Welt endlich iſt: ſo hat ſie GOtt irgend einmal erſchaffen müſſen. Nun hat GOtt die Kraft ſie zu erſchaffen von Ewigkeit her gehabt. Weil aber kein Grund weder in dem Weſen Gottes, noch in dem Weſen der Welt, noch in beyden zugleich zu finden iſt, warum GOtt die Welt eben in demjenigen Punkte der Ewigkeit, in welchem er ſie erſchuf, erſchaffen müſſen: ſo hätte er ſie eher, und ſpäter erſchaffen können. Folglich hat er den Anfang der Welt bloß willkührlich beſtimmen müſſen; und mithin iſt er frey. Wenn auch GOtt nicht frey wirken könnte: ſo könnte er gar keine *actiones transeuntes* verrichten; alle Dinge würden dadurch ſchlechterdings nothwendig, und es würde ein *Fatum* eingeführt; auch die Menſchen könnten nicht

frey ſeyn, und es würde dadurch alles moraliſche Böſe aufgehoben, weil hernach die Sünde eine unvermeidliche Folge der Einſchränkung ſeyn muß, und alſo GOtt nicht misfällig ſeyn kann.

§. 179. Die Freyheit des göttlichen Willens erſtrecket ſich nur auf das Mögliche, das iſt, wovon ſich in dem göttlichen Verſtande ein Begriff machen läßt, und welches an ſich nichts widerſprechendes in ſich hält, ferner den göttlichen Eigenſchaften, und andern Dingen und Wahrheiten, die geſetzt werden, nicht widerſpricht. Weil GOtt niemals ohne Endzwek handeln kann; ſo kann er auch keine freye Handlung ohne Bewegunsgrund unternehmen. Und da die ewigen Grundverlangen Gottes nothwendig auf lauter Vollkommenheit, und alſo auf das wahre Gute gehen; ſo hat GOtt nur eine Freyheit zum Guten; welches aber keine Einſchränkung, ſondern eine Erklärung der höchſten Vollkommenheit derſelben, iſt.

§. 180. Weil wir gar keinen Begriff von freyen innerlichen Aktionen Gottes haben: ſo beziehet ſich die Freyheit Gottes nur auf ſeine äußerlichen Aktionen. Einige derſelben ſind nun in Anſehung der *libertatis contradictionis* völlig frey, und können geſchehen, oder nicht. Auf dieſe Art iſt die Schöpfung der Welt frey geweſen. Hingegen wenn einmal erſchaffene Objekte vorhanden ſind; ſo können alsdenn gewiſſe Wirkungen Gottes in Anſehung derſelben nothwendig werden. Z. E. wenn vernünftige Geſchöpfe da ſind, ſo ſtehet es nicht mehr in göttlicher Freyheit, ob er ihnen ein Geſetz geben will, oder nicht: ſondern die Geſetzgebung

iſt

iſt alsdenn nothwendig. Eben ſo ſind auch in Anſehung der *libertatis contrarietatis* die göttlichen Aktionen, weil GOtt nichts ohne Endzweck thun kann, in mehrern, oder wenigern Umſtänden frey. Z. E. Wenn GOtt eine Welt erſchaffet, ſo müſſen freye Geſchöpfe darinnen ſeyn, und die Tugend muß zum Zwecke gemacht werden: Hingegen hat GOtt den Grad der urſprünglichen Fähigkeit der Dinge willkührlich beſtimmt, und unter den gleichgültigen Mitteln frey gewehlt.

§. 181. Die Freyheit des göttlichen Willens iſt nur die Fähigkeit zu freyen Aktionen, und zwar iſt ſie von Ewigkeit her; die Aktionen ſelbſt aber geſchehen zu irgend einer Zeit. Eine Thätigkeit des freyen Willens heißt ein **Entſchluß**. Wie ferne nun die Thätigkeiten des freyen Willens von Ewigkeit her in dem göttlichen Verſtande vorgeſtellet werden; ſo nennet man es einen **unwirkſamen Entſchluß**. Die wirkliche Vollziehung deſſelben heißt hernach der **wirkſame Entſchluß**.

§. 182. An dem göttlichen Willen war überhaupt zu unterſcheiden, theils ſeine Beſchaffenheit, wovon bishero gehandelt worden; theils ſeine **Macht** oder **Vermögen**, welches nun noch zu betrachten iſt. Weil ſich die göttliche Macht, vermöge ihrer Unendlichkeit, über alles nur mögliche erſtrecken muß; ſo heißt ſie deßwegen die **Allmacht**, welche alſo dasjenige Vermögen des göttlchen Willens iſt, wodurch er zu allen an ſich möglichen Aktionen und Wirkungen auf die vollkommenſte Art zureichend iſt. Da nun GOtt

keiner Bewegung fähig iſt; ſo geſchiehet, wenn Gott außer ſich wirket, die Wirkung durch ſein bloßes **Wollen.** Willkührlicherweiſe kann er ſich auch gewiſſer Mittel dazu bedienen. Aus der Allmacht Gottes fließet auch die **Allgegenwart** deſſelben, welche das Vermögen iſt, überall unmittelbar durch ſeine eigene Subſtanz, und ohne beyhelfende Urſachen wirken zu können. Dieſe Gegenwart iſt eine unmittelbare, auch da, wo er mittelbar wirket.

§. 183. So wohl die Begierden, als die Entſchlüſſungen des göttlichen Willens ſind **unveränderlich.** Denn ſollte GOtt in ſeinen Entſchlüßungen veränderlich ſeyn, ſo ließe er entweder ſeine vorigen Endzwecke ohne allen Zweck fahren; und dieſes wäre der Vollkommenheit zuwider: Oder er änderte ſie deßwegen, weil er zuvor etwas nicht gewußt, oder nicht recht überlegt hätte; und dieſes ſtritte mit der Allwiſſenheit, und Weisheit. Dieſer Unveränderlichkeit iſt gar nicht zuwider, wenn GOtt etwas nur auf gewiſſe Zeit, oder unter gewiſſen Bedingungen will. Denn er kann ja von Ewigkeit her beſchloſſen haben, daß etwas nur eine Zeitlang ſeyn ſollte; oder daß er, unter der Erfüllung oder Nichterfüllung einer gewiſſen geſetzten Bedingung, eine Sache vollziehen oder nicht vollziehen wolle. So kann z. E. GOtt, der Unveränderlichkeit ſeines Willens ungeachtet, das Gebet erhören.

§. 184. Wenn man aus dem bedingten Willen nur den *actum* des Wollens, und das gewollte Objekt abſtrahiret, ohne auf die Erfüllung der Bedingungen zu ſehen; ſo heißt ſolches der **vorhergehende Wille:** ſiehet

ſiehet man aber auf die wirkliche Exiſtenz der Bedingung; ſo heißt dasjenige, was wegen der Erfüllung oder Nichterfüllung derſelben geſchiehet, der nachfolgende Wille. In Anſehung der vernünftigen Geſchöpfe gehöret zu dem vorhergehenden Willen Gottes ein Entſchluß, dieſelben in die Umſtände zu ſetzen, daß ihnen die Erfüllung gewiſſer Bedingungen möglich werden; hingegen zu dem nachfolgenden Willen dieſer Entſchluß, dasjenige zu thun, was bey einem gewiſſen Subjekte wegen der Erfüllung oder Nichterfüllung der erforderten Bedingungen möglich ſeyn wird. Der vorhergehende, und nachfolgende Wille können einander unähnlich ſeyn. Gleichwohl kann der vorhergehende Wille ernſtlich geweſen ſeyn.

§. 185. GOtt iſt in Anſehung ſeines Weſens, und Willens independent, d. i. von aller Dependenz frey. Die Dependenz iſt dasjenige Verhältniß zweyer Dinge, vermöge deſſen eines etwas von dem andern hat, oder empfangen muß. GOtt aber kann von Niemanden etwas empfangen: Hat auch keinen Geſetzgeber und keinen Mächtigern über ſich, deſſen Willen er zu vollbringen, oder für den er ſich zu fürchten habe. Wenn man gleichwohl ſpricht, daß die göttlichen Handlungen von ſeinen Eigenſchaften dependiren; oder daß GOtt von ſich ſelbſt dependire; oder daß er durch ſeine Eigenſchaften gezwungen werde: ſo iſt alles dieſes nur uneigentlich geſprochen, und führet gar keine wirkliche Dependenz, oder einen Zwang in GOtt ein. Uberhaupt iſt noch von den Eigenſchaften Gottes, wie ſie bisher abgehandelt worden, zu merken, daß ſie in

wirkſame, und unwirkſame abgetheilet werden können.

§. 186. Wenn ein Ding alſo beſchaffen iſt, daß man durch die Betrachtung deſſelben die Eigenſchaften eines andern erkennen kann; ſo heißt es ein Ebenbild deſſelben. Nun ſind die vernünftigen Geiſter diejenigen, an welchen wir die wichtigſten und edelſten Eigenſchaften Gottes erblicken, obwohl in ſehr eingeſchränktem Grade. Mithin haben wir Grund, die vernünftigen Geiſter das Ebenbild Gottes zu nennen. Eine ſolche Vorſtellungsart hingegen, da man, wegen der Aehnlichkeit gewiſſer Wirkungen, GOtt eine Eigenſchaft der Geſchöpfe, die ihm in der That nicht zukömmt, beyleget, heißt eine Anthropopathie, oder menſchliche Redensart von GOtt. Man verwirre ſie nicht mit dem, was man *Anthropomorphismum* nennet. Die Anthropopathien betreffen theils anklebende Eigenſchaften in GOtt, theils gewiſſe Arten zu verfahren, und außer ſich zu wirken; welche alle aber auf eine GOtt geziemende Art aufgelöſet werden können, wodurch die Irrthümer, welche einige darunter zu verbergen ſuchen, gar leicht zu entdecken ſind.

Das

Das dritte Kapitel,
Von
den Wirkungen Gottes.

§. 187.

Wirkungen werden hier in der genaueſten Bedeutung genommen, da ſie das, was durch die göttlichen äußerlichen Aktionen wirklich wird, anzeigen: ſie ſind alſo die Arten der Wirkſamkeit, wodurch ſich GOtt bey einer jeden Welt thätig erzeigen müſſe, und könne. Die erſte Wirkung Gottes iſt die Schöpfung der Welt, da durch eine Thätigkeit ſeines Willens, die Welt, welche zuvor nicht war, zur Wirklichkeit gekommen iſt. Es gehöret aber dazu, daß GOtt theils die einfachen Subſtanzen und ihre Grundkräfte, theils die Verknüpfung derſelben hervorgebracht hat. Beydes zuſammen nennet man das Werk der Schöpfung.

§. 188. Die Hervorbringung der einfachen Subſtanzen und ihrer Grundkräfte, oder der Dinge aus Nichts, nennet man die Schöpfung im engern Verſtande. Aus Nichts, heißt hier nicht etwa ſoviel, als wenn das Nichts die wirkende Urſache von der Entſtehung der Dinge, oder der Zeug ſeyn ſollte; ſondern Etwas aus Nichts hervorbringen heißt nur ſoviel, als durch ſeine thätige Kraft machen, daß etwas, welches zuvor nicht war, zu ſeyn anfange. Eine ſolche Schöpfung aus Nichts iſt auch überhaupt nicht ſchwerer zu glauben, als irgend eine andere Wirkung Gottes.

Denn,

Denn, geſetzt die Materie wäre von Ewigkeit her, und alſo ſchon vorhanden geweſen, und ſie wäre nur von Gott in die jetzige Verknüpfung gebracht worden; ſo iſt die Art und Weiſe, wie dieſes letztere geſchehen, uns eben ſo unbegreiflich, als daß die einfachen Subſtanzen zuerſt aus Nichts hervorgebracht worden ſind. Und, da GOtt keiner Bewegung fähig iſt; ſo muß das eine ſowohl, als das andere, durch ein bloßes kräftiges Wollen Gottes geſchehen ſeyn.

§. 189. Die andere Wirkung Gottes iſt die **Erhaltung**, welche der **Vernichtung** entgegen geſetzt iſt. Die **Vernichtung** iſt das Aufhören der Exiſtenz eines einfachen Dinges: Die **Erhaltung** iſt dargegen diejenige Wirkſamkeit Gottes, wodurch die Subſtanz und das Grundweſen der exiſtirenden einfachen Dinge fortdauret. Daß aber dieſelben einer Erhaltung Gottes nöthig haben, erhellet folgendergeſtalt. Ihre Exiſtenz überhaupt haben ſie, als zufällige Dinge, der unendlichen Kraft Gottes, als der wirkenden Urſache, zu danken. Nun fragt ſich, was die Urſache ihrer Fortdauer iſt? Der Grund hiervon lieget alſo entweder darinnen, weil ſie einmal exiſtiren, oder er lieget ſonſt in etwas in ihnen, oder er lieget ganz und gar außer ihnen. Der Begriff der Exiſtenz überhaupt aber hält nichts in ſich, woraus man die Fortdauer derſelben an einem Dinge begreiffen könnte. In den einfachen Subſtanzen ſelbſt findet man auch nichts, vermöge deſſen ſie fortdaureten, ſo wenig, als ſie vorher den Grund ihrer Exiſtenz in ſich hatten. Wollte man ſagen, ſie hätten bey ihrer Hervorbrin-

gung ſo viel Kraft erhalten, daß ſie fortdauren könnten: ſo bleibet dieſes doch allezeit eine zufällige Kraft, und man muß immer noch weiter nach der Urſache ihrer eigenen Erhaltung fragen. Folglich bleibet nichts übrig, als daß die einfachen Subſtanzen in der Welt, nebſt ihren Grundkräften, beſtändig durch eine wirkſame Thätigkeit Gottes fortdauren, das iſt, erhalten werden.

§. 190. Dieſe Wirkung iſt alſo nicht mit der Schöpfung einerley, wenigſtens hat man keinen Grund, ſie für einerley zu halten; und die Erhaltung eine fortgeſetzte Schöpfung zu nennen. Wider die Erhaltung iſt es ein nichtiger Einwurf, wenn man ſaget, Gott würde vollkommener ſeyn, wenn er eine Welt erſchaffen könnte, welche er nicht zu erhalten brauchte. Denn, was an ſich unmöglich iſt, muß man nicht zur Vollkommenheit Gottes rechnen. Es wäre eben ſoviel, als wenn man verlangen wollte, GOtt ſollte endliche und zufällige Dinge zu ewigen und nothwendigen Dingen machen. Ja wendet man ferner ein, die Werke der Baumeiſter und Künſtler dauerten doch fort, ohne daß ſie von ihnen erhalten würden. Allein von wem dependirt denn die Exiſtenz der Materie, woraus ſie ihr Werk verfertigen? Dieſe würde auch fortgedauert haben, wenn ſie auch nicht in die beliebige Ordnung von ihnen wäre gebracht worden.

§. 191. Die dritte Wirkung Gottes iſt die **Erhaltung der Welt**, welche dem Untergange oder **Auseinandergehen** entgegen geſetzt iſt: ſie iſt alſo diejenige Wirkſamkeit Gottes, wodurch die Be-

wegung

wegung, und die zweckmäßige Ordnung der Dinge in der Welt fortdauret. Hiermit ſiehet man bloß auf die Materie in der Welt: Dieſe aber hat keinen Verſtand, und weiß nicht, wie ſie ſich gegen einander bewegen ſoll. Daher wäre kein dauerhafter Zuſammenhang derſelben in der Welt möglich, wo ferne ſie nicht zuletzt GOtt durch ſeine Allmacht zuſammenhielte und zuſammendrückte. In der Natur ſind auch, wie wir aus der Erfahrung wiſſen, alle natürliche elaſtiſche Körper in einer Spannung, und widernatürlichen Zuſammendrückung, welche von nichts anders, als zuletzt von einer Zuſammendrückung der ganzen Welt herrühren kann. Die Schöpfungshiſtorie in der heiligen Schrift erläutert uns dieſes vortrefflich.

§. 192. Wie nun von der Erhaltung der einfachen Subſtanzen und ihre Grundkräfte, wie auch ihrer Verknüpfung, alle übrige Thätigkeiten in der Welt dependiren; ſo iſt daher die **göttliche Erhaltung** entweder eine **mittelbare**, oder **unmittelbare**. In anderer Betrachtung iſt ſie auch in die **Erhaltung der Wirklichkeit**, und in die **Erhaltung der Möglichkeit** ein zu theilen; welche letztere bey den freyen Thaten, und was davon abhanget, ſtatt findet. Aus derſelben läßt ſich die Frage leicht entſcheiden, wie ferne GOtt bey den moraliſchböſen Handlungen der Geſchöpfe concurrire. Denn, indem GOtt das Grundweſen eines Sünders unmittelbar erhält; ſo erhält er zwar auch die Möglichkeit der Sünde, aber nur mittelbar: und dieſes iſt GOtt nicht unanſtändig; er hat auch dadurch keine Schuld an der Sünde. Denn

dasje-

dasjenige, wodurch die Sünde möglich wird, iſt auch die Möglichkeit des Guten, welches GOtt eigentlich zur Abſicht hat: hingegen kann und darf er es nicht hindern, wenn es freywillig zum Böſen angewendet wird.

§. 193. Die vierte Wirkung Gottes iſt die Regirung der Welt, welche nichts anders iſt, als die vorſetzliche Abrichtung der Begebenheiten auf die Endzwecke der Welt. Die Richtſchnur hiervon ſind alſo die göttlichen Endzwecke. Die ſubjektiviſchen Endzwecke, und alſo die urſprüngliche Richtſchnur der göttlichen Regirung, ſind die Grundverlangen des göttlichen Weſens: und weil der formale Endzweck der Welt durch freye Thaten erhalten werden muß; ſo ſind die vernünftigen Geſchöpfe der letzte objektiviſche Endzweck der Regirung der Welt. Die göttliche Regierung iſt entweder eine zulaſſende, da er etwas um eines ausdrücklichen Endzweckes willen zuläßt: oder eine poſitive, wenn GOtt die Mittel zu einem Endzwecke ſelbſt ganz oder zum Theil hervorbringet, befördert, und darauf abrichtet: oder eine negative, wenn GOtt unter etlichen möglichen Handlungen, welche ein freyer Geiſt thun will, alle bis auf eine verhindert. Weil die vernünftigen Geſchöpfe unter einem göttlichen moraliſchen Geſetze ſtehen; ſo iſt die Regirung Gottes in Anſehung derſelben ein Reich Gottes.

§. 194. Aus der Erhaltung, und Regirung beſtehet die Vorſehung oder Vorſorge Gottes, welche der Inbegriff alles deſſen iſt, was GOtt in Anſe-

hung

hung ſeiner Geſchöpfe um gewiſſer Endzwecke willen thut, oder veranſtaltet. Man theilet ſie ein, in die allgemeine **Vorſorge**, welche mit ſolchen Dingen zu thun hat, welche nur die Natur der Mittel an ſich haben; und in die **beſondere Vorſorge** Gottes, welche mit letzten objektiviſchen Endzwecken, welche die vernünftigen Geiſter ſind, zu thun hat. Dieſe haben ſich von derſelben um ſo vielmehr Gutes zu verſehen, je mehr ſie ſich der Güte Gottes durch Tugend fähig machen.

§. 195. In Anſehung der Mittel und Wege, deren ſich GOtt zu ſeinen Endzwecken bedienet, iſt die **Regierung** oder **Vorſorge Gottes** ferner in die **vorherbeſtimmende**, und in die **wunderthätige** ein zu theilen. Die erſtere iſt diejenige, vermöge welcher GOtt durch den Lauf der Natur gewiſſe Endzwecke befördert: Die **wunderthätige Regierung Gottes** aber iſt diejenige, da er ſelbſt durch ſeine eigene Thätigkeit etwas um gewiſſer Abſichten willen, hervorbringet, oder verändert. Ein **Wunderwerk** iſt alſo eine unmittelbare und außerordentliche Wirkung Gottes in der Welt.

§. 196. Die Möglichkeit der wunderthätigen Vorſorge iſt leichte daraus zu begreiffen: Erſtlich weil es möglich iſt, daß in der Welt ſolche Zwecke vorkommen können, welche ſich nicht haben prädeterminiren laſſen. Hiernächſt iſt es auch überhaupt der Vollkommenheit Gottes nicht unanſtändig, wenn er freywillig gewiſſe Wirkungen in der Welt ſeiner eigenen unmittelbaren Thätigkeit hat vorbehalten wollen.

Die

Die Nothwendigkeit und Wirklichkeit derſelben aber iſt in einer Welt, wo ſoviel freye und böſe Thaten geſchehen, höchſtwahrſcheinlicher weiſe ab zu nehmen. Es brauchen aber gleichwohl nicht ſoviel Wunderwerke zu geſchehen, als Wirkungen der wunderthätigen Regierung Gottes ſind: woraus die Eintheilung dieſer letztern in die **mittelbare**, und **unmittelbare** erhellet. Die wunderthätige Regierung Gottes kann auch im Verborgenen geſchehen; und es gehöret ein beſonderer Zweck darzu, wenn ſie auf eine in die Augen fallenden Art wirken ſoll. Endlich iſt noch zu merken, daß die prädeterminirende der wunderthätigen Vorſorge im Effekte gleich zu ſchätzen ſey.

§. 197. Die Schwierigkeiten, welche man ſich öfters bey Beurtheilung der göttlichen Vorſehung macht, entſtehen unter andern aus folgenden **Vorurtheilen**: nämlich, daß der Zweck des jetzigen Lebens die Glückſeligkeit ſey; daß GOtt an dem bloßen *materiali* der Tugend gelegen ſey; daß das Gute gleich belohnet, und das Böſe beſtraft werden ſolle; daß der Zweck unſeres Lebens die Vollkommenheit des Verſtandes ſey; und endlich daß man ſich falſche Begriffe von dem Wege, wie man die Vorſehung erkennet, machet; und wohl gar verlanget, ſie ſolle einem geometriſch erwieſen werden.

§. 198. Hierzu kommen noch falſche Urtheile, die man von ſeinen, oder anderer ihren Umſtänden fäl-

let: indem man zu kühn behauptet, daß dieſer und jener ein beſſeres, oder ſchlechteres Schickſal verdiene; und indem man, in Abſicht auf ſich, die Eigenliebe ſich zu ſehr blenden läßt. Ferner veranlaſſen auch ungerechte Wünſche eine falſche Beurtheilung der göttlichen Regierung: z. E. Man wünſchet ſich lauter Vergnügen, und glücklichen Fortgang ſeiner Anſchläge: Man will nicht Mittel ſuchen oder anwenden: Man klaget nur aus Neid über die Ungleichheit der Menſchen: Man will zu viel wiſſen, und nichts um Verbindlichkeit willen glauben: Man ſiehet nur auf ſich und die Seinigen, und nicht auf andere Leute.

Die Kosmologie.

Das erſte Kapitel, Von dem Weſen einer Welt überhaupt.

§. 199.

Die metaphyſiſche Kosmologie iſt diejenige theoretiſche Wiſſenſchaft, welche, ohne auf die beſondere Beſchaffenheit unſerer Welt zu ſehen, das nothwendige Weſen einer Welt überhaupt, und dasjenige, was ſich daraus a priori erkennen läßt, erkläret. Sie iſt alſo nicht mit der phyſikaliſchen Weltlehre zu verwirren, welche nur mit der Betrachtung der Theile, und der Verbindung derſelben in der gegenwärtigen Welt zu thun hat. Die geoffenbarte Theologie kann ſich von dieſer metaphyſiſchen Wiſſenſchaft einen beſondern Nutzen verſprechen: z. E. in Anſehung der Wirkungen der Engel, des Zuſtandes der abgeſchiedenen Seelen, der Auferſtehung der Todten, und der verklärten Leiber u. ſ. f.

§. 200. Unſere kosmologiſchen Betrachtungen werden zwar allezeit unvollſtändig bleiben: Denn wir können nicht alle Determinationen, die zu einer Welt gehören, überſehen. Ferner wiſſen wir von vielen Dingen ſelbſt nicht, ob ſie zu dem Weſen einer Welt noth-

wendig allezeit gehören, z. E. Das Licht, und die Farben, oder daß Thiere darinnen ſind. Dem ungeachtet läßt ſich doch ſoviel erkennen, daß, was aus dem allgemeinen Weſen der Dinge folget; ferner was ſich aus den weſentlichen Eigenſchaften Gottes, als nothwendig, bey Setzung gewiſſer Geſchöpfe erkennen läßt; und endlich was ſich aus dem Begriffe einer Welt als nothwendig, und möglich verſtehen läßt, daß dieſes alles, ſage ich, in jedweder Welt vorhanden ſeyn muß.

§. 201. Um den Begriff von einer Welt deutlich zu beſtimmen, merke man wovon ſie unterſchieden ſeyn ſoll. Einer Welt iſt aber entgegen geſetzt, GOtt ſelbſt, ein einzelnes Geſchöpfe, mehrere Geſchöpfe, die aber in keiner Verknüpfung ſtehen, und ein Inbegriff von Geſchöpfen, welcher nur ein Theil von einem andern iſt. Eine **Welt** iſt alſo eine ſolche reale Verknüpfung endlicher Dinge, welche nicht ſelbſt wiederum ein Theil von einer andern iſt, zu welcher ſie vermittelſt einer realen Verknüpfung gehörte.

§. 202. Hieraus laſſen ſich ſo gleich folgende nothwendige Eigenſchaften einer Welt verſtehen. Erſtlich jedwede **Welt** iſt von GOtt erſchaffen, und einmal nicht geweſen. Denn alles, was außer GOtt iſt, iſt zufällig, und folglich von ihm erſchaffen. Nämlich den einfachen Subſtanzen hat er die Wirklichkeit gegeben, und durch die Verbindung derſelben eine Welt daraus gemacht. Wider dieſe unumſtößliche

Wahr-

Wahrheit iſt, dem ungeachtet, die Ewigkeit der Welt gar vielfältig behauptet worden. Einige haben ſie angenommen, ihr aber dennoch zum Scheine noch einen Grund in GOtt zugeſchrieben. Sie verſtehen aber keinen andern, als einen Idealgrund, oder höchſtens einen Exiſtentialgrund. Allein hiermit iſt nichts geſagt: ſondern GOtt ſoll ein Realgrund, und zwar eine wirkende Urſache der Welt ſeyn, welches auch in der natürlichen Theologie erwieſen worden. Andere ſchreiben zwar GOtt die Verbindung der Materie in der Welt zu; die Materie ſelbſt aber nehmen ſie als ewig an. Allein hierdurch wird dem Satze von der Zufälligkeit zuwider gehandelt. Noch andere ſagen, GOtt wäre von Ewigkeit her allmächtig geweſen, warum ſollte er denn nicht auch von Ewigkeit her eine Welt haben erſchaffen können? Man muß aber der Allmacht Gottes auch nicht unmögliche und widerſprechende Dinge zumuthen. Andere noch ſchwächere Einwürfe jetzo zu geſchweigen.

§. 203. **Ferner jedwede Welt muß von GOtt beſtändig erhalten werden.** Dieſer Satz iſt in der Lehre von GOtt ſchon ſattſam behauptet worden. Eine andere Eigenſchaft der Welt iſt, **daß ſie, ihrem Umfange nach, allezeit endlich iſt.** Denn ein Syſtem von endlichen Dingen muß ſelbſt endlich ſeyn, wenn ich nicht widerſprechende Dinge annehmen will. Nichtsdeſtoweniger hat man ſich durch den unüberdenklichen Umfang unſers Weltgebäudes verführen laſſen, zu behaupten, unſere Welt ſey unendlich, wel-

ches man mit ſcheinbaren Inſtanzen aus der Mathematik darthun wollen. Allein die dieſes unternommen, haben den Unterſchied der Mathematik und der Philoſophie nicht eingeſehen, und ſich verleiten laſſen, aus jener etwas zu behaupten, welches dieſe durch den Satz vom Widerſpruche widerlegt.

§. 204. Weil die Welt von GOtt erſchaffen iſt; GOtt aber alles um eines Endzweckes willen thun muß: ſo iſt auch jedwede **Welt um eines Endzweckes willen erſchaffen.** Der ſubjektiſche Endzweck lieget in den göttlichen Grundverlangen: der formale Endzweck muß in einem Verhältniſſe der Geſchöpfe gegen GOtt beſtehen, und welches durch freye Thaten bewerkſtelliget wird: daher die letzten objektiviſchen Endzwecke vernünftige und freye Geſchöpfe ſeyn müſſen. Das übrige in einer Welt ſind Mittel, und bloße Nebenumſtände. Endlich ſiehet man leichte ein, daß **jedwede Welt**, ſo weit der Zuſtand derſelben von GOtt determinirt wird, *metaphyſice* **gut ſeyn müſſe.**

§. 205. Da von den in der Welt verknüpften Dingen jedes ſeinen Raum einnehmen muß; ſo iſt in jedweder Welt ein **wirklicher Raum.** Die ganze Welt aber iſt mit GOtt zugleich. Hingegen kann GOtt in die endliche Welt nicht eingeſchränkt werden. Folglich giebt es außerhalb der Welt noch einen möglichen Raum, welchen GOtt ins Unendliche allein erfüllet, und wo, wenn er will, noch mehr Weltſyſteme von ihm erſchaffen werden können. Eben ſo müſſen wir auch, wegen der Veränderung der Dinge, in jeder

Welt

Welt eine wirkliche Zeit annehmen. Nur muß man ſie nicht für die Folge der Veränderungen ſelbſt halten. Gehen wir bis über den Anfang der Welt hinaus; ſo werden unſere Gedanken in die Ewigkeit GOttes verſenkt, in welcher wir uns beruhigen müſſen, wenn wir nicht in Widerſprüche verfallen wollen.

§. 206. Wenn nach dem Weſen, und der Identität einer Welt gefraget wird; ſo iſt dieſes nach folgender Regel zu beurtheilen: Eine Welt bleibet ſo lange eben dieſelbe, ſo lange noch eben die Hauptzwecke derſelben bleiben, und in den Arten der Dinge, den Geſetzen ihrer Verbindung, den *Individuis*, und weſentlichen Aktionen derſelben, keine ſolche Veränderung vorgehet, wodurch die geſetzten Hauptzwecke der Welt, und die damit unzertrennlich verknüpften Mittel verändert werden. Man verwirre alſo nicht mit dem Aufhören der Identität, die Veränderung des Zuſtandes. Denn dieſer kann verändert werden, und es bleibet doch noch eben dieſelbe Welt.

§. 207. Weil die Welt ein ſolches Syſtema von Dingen iſt, die eine reale Verknüpfung haben; ſo müſſen die Dinge in der Welt in einander wirken können. Dieſe Wirkung geſchiehet entweder wechſelsweiſe, oder nicht: Daher ſind in einer Welt ſo wohl thätige, als bloß leidende Dinge möglich. Die phyſikaliſche Verknüpfung der Dinge in einer Welt iſt dahero auch entweder eine ganz thätige, oder bloß exiſtentialiſche, oder gemiſchte. Aus einem andern Grunde ſind die Theile der Welt auch in einfache, und zuſammengeſetzte ein zu theilen.

§. 208. Die Nothwendigkeit der Folge, mit welcher aus einem Realgrunde dasjenige erfolget, was in ihm gegründet iſt, heißt ein phyſikaliſches Geſetz der Aktion. Man verwirre ſie nicht mit den moraliſchen Geſetzen. Der Inbegriff aller zu der Welt gehörigen Subſtanzen, nebſt den weſentlichen Geſetzen ihrer Verknüpfung, heißt die Natur. Was alſo vermöge derſelben geſchiehet, nennet man natürlich: Hingegen dasjenige, wovon GOtt ſelbſt die nächſte Urſache iſt, nennet man übernatürlich.

§. 209. Keine endliche Subſtanz kann in die andere anders, als durch Bewegung, wirken. Dadurch aber bewegen ſie entweder einander nur, oder es werden innerliche thätige Kräfte erwecket. Hingegen iſt nicht alle innerliche Thätigkeit eine Bewegung; ſondern ſie kann auch ein Denken, und Wollen ſeyn. Es giebt demnach zweyerley Hauptklaſſen der Subſtanzen in einer Welt, entweder ſolche, welche nur bloße Bewegungsfähigkeit haben, dieſe nennen wir Materie; oder ſolche, die eine andere Kraft haben, welche etwas anders, als Bewegungsfähigkeit iſt, dieſe wollen wir einen Geiſt im weiten Verſtande nennen. Die Materie kann von zweyerley Art ſeyn: entweder ſie hat nichts, als die leidende Bewegungsfähigkeit; oder ſie hat auch außer dem eine thätige Kraft. Die erſte kann *Materia metaphyſica*, oder die unthätige Materie, und die andere *phyſica*, oder die thätige Materie heißen. Eben ſo verſtehet ſich auch, daß die Geiſter, im weiteſten Verſtande genommen, von ſehr unterſchiedenen Graden

den der Vollkommenheit, und weſentlich unterſchie- den ſeyn können.

§. 210. Sobald man in einer Welt Materie, und Geiſter ſetzet, und wenn eine reale Verknüpfung unter ihnen ſeyn ſoll; ſo muß man auch zugeben, daß ſie in einander wirken können. Denn die Materie iſt, ihrem Weſen nach, kein letzter Zweck GOttes, ſondern ein Mittel. Folglich muß ſie um einer realen Verknüpfung willen, welche ſie mit den vernünftigen und freyen Geiſtern, als dem letzten Zwecke Gottes, hat, erſchaffen werden. Oder, wenn Geiſt und Materie nicht in einander wirken können: ſo iſt die Verknüpfung zwiſchen ihnen nicht real, ſondern allenfalls nur ideal; und dieſes widerſpräche dem oben feſt geſetzten Begriffe einer Welt.

§. 211. Die Geiſter werden aber dadurch nicht zu Materie gemacht, wie man ſich fälſchlich einbildet, wenn ſie mit derſelben die Bewegungs-Fähigkeit gemein haben. Denn wie kann man ſagen, daß dadurch ein Ding in das andere verwandelt werde, wenn es gewiſſe General-Eigenſchaft mit demſelben gemein hat? Wollte man ferner ſagen, die Bewegungsfähigkeit laſſe ſich aus dem Weſen eines Geiſtes nicht verſtehen: ſo ſaget man dieſes ohne Grund. Denn ſie läßt ſich allerdings daraus begreifen, aber nicht aus dem Differentialweſen, ſondern aus dem Generalweſen eines endlichen Geiſtes. Denn jede endliche Subſtanz iſt undurchdringlich. Iſt ſie undurchdringlich; ſo muß ſie nothwendig bewegt werden können. Folglich kommt die Bewegung endlichen Geiſtern nothwendig

zu. Im übrigen, wenn die Geiſter nicht in die Materie wirken können, ſo iſt auch das noch kein genugſamer Grund von der Schöpfung der Materie, daß GOtt etwan die Geiſter darnach habe präſtabiliren wollen. Denn GOtt braucht zu der Einrichtung ſeiner Geſchöpfe keine andere *cauſam exemplarem*, als ſeine Idee. Und die Materie bleibt, in dieſer Abſicht ſo wohl, als in Abſicht auf die Geiſter, unnütze und vergeblich, weil in dieſen letztern alles eben ſo ſeyn würde, wenn auch gar keine Materie wäre.

§. 212. Aus dem bisherigen laſſen ſich nun die möglichen Klaſſen von phyſikaliſchen Aktionen aus einander ſetzen, worinnen angegeben wird, was bey gewiſſen Umſtänden für Folgen entſtehen, oder entſtehen können. Es giebt nämlich dreyerley phyſikaliſche Geſetze der Aktionen: erſtlich phyſikaliſche Geſetze der Bewegung, nach denen die Materie in ſich ſelbſt, und in andere Materie wirket; ferner Geſetze der geiſtigen Thätigkeiten, wie die innerlichen Aktionen und Veränderungen der Geiſter aus einander folgen; endlich vermiſchte Geſetze, wie die Materie, und Geiſter in einander wirken.

§. 213. Wenn alle Theilchen Materie in einer Welt einander vollkommen ähnlich wären: ſo iſt nicht ab zu ſehen, wie die Materie zu den Endzwecken der Geiſter gnugſam tüchtig ſeyn ſollte. Es iſt alſo glaublich, daß in jedweder Welt verſchiedene Elemente ſind. Ein Element heißt ein einfaches Theilchen Materie, welches nicht mehr aus trennbaren andern Theilen beſtehet. Sie können entweder ſelbſtthätig,

thätig, oder bloß leidend ſeyn. Die Kraft der thätigen Elemente kann zweyerley ſeyn: entweder daß ſie ihre ganze Subſtanz in einer gewiſſen Direktionslinie zu bewegen; oder daß ſie die Figur ihrer eigenen Subſtanz zu verändern, z. E. zu vergrößern, in beſtändiger Bemühung ſind. Man nehme an, welche Art man wolle; ſo muß man zugleich die Möglichkeit eines leeren Raumes in der Welt zugeben. Ja er iſt nothwendig, wenn die Elemente ſich in allen Direktionslinien ſollen bewegen können.

§. 214. Unter einem Körper verſtehen wir in der Philoſophie eine ausgedehnte Subſtanz, welche aus trennbaren materialen Theilen zuſammengeſetzt iſt. Wegen der verſchiedenen Elemente ſind ſie entweder gleichartige, oder ungleichartige. Die Körper, welche von der Natur ſelbſt vereiniget werden, ſind dadurch möglich, daß ihre Theile entweder von andern Subſtanzen, die aber nicht in Bewegung, auch nicht in ſelbſtthätiger Bemühung dazu ſind; oder durch andere Subſtanzen, die aber in einer äußerlichen Bewegung ſind, beyſammen gehalten werden; oder ſie werden durch umliegende ſelbſtthätige Materien zuſammengedruckt. Eine Materie, welche, wenn ſie zuſammengedruckt wird, in eine Bemühung kommt, ſich wieder in ihre vorige Geſtalt zu ſetzen, nennen wir elaſtiſch. Die Meinungen, daß die Theilchen eines Körpers durch eine anziehende Kraft, oder durch eine wechſelsweiſe Empfindung, oder durch eine zuſammenhängende Kraft zuſammen gehalten werden, haben keinen Grund.

§. 215.

§. 215. Wenn die Körper in der Welt nützlich seyn sollen; so müſſen ſie bequem vertheilet, und nach gewiſſen Geſetzen verknüpft ſeyn. Eine ſolche Verknüpfung der Materie, und der daraus zuſammen geſetzten Körper, nennet man in ſo ferne die körperliche oder materiale Welt: und wie ferne die Welt auch aus Geiſtern, und Thätigkeiten derſelben beſtehet, ſo heißt man dieß die Geiſterwelt.. Beyde müſſen nach dem Zwecke einer jeden Welt gehörig verbunden ſeyn.

§. 216. Wenn ein Körper dergeſtalt zuſammen geſetzt iſt, daß, wenn ein Triebwerk darzu kommt, vermittelſt der Figur und Lage ſeiner Theile determinirte Bewegungen befördert werden können, ſo heißt er eine Maſchine. Da dergleichen in jedweder Welt möglich und vermuthlich ſind; und weil Materie und Geiſter in einer Welt in einander wirken müſſen: ſo iſt es auch möglich, daß zu dieſem Ende gewiſſe Geiſter mit ſolchen Maſchinen verbunden werden können. Der Geiſt, als das Triebwerk, heißt die Seele deſſelben organiſchen Körpers; und das ganze *Suppoſitum*, welches aus Leib und Seele beſtehet, ein Thier. Jedoch iſt es nicht nöthig, daß alle endliche Geiſter mit einem Körper verbunden ſind.

§. 217. Die Verknüpfungen der Theile in einer Welt können ſehr mannichfaltig ſeyn, und von ſelbigen läßt ſich folgendes einſehen: daß nämlich einige beſtändig, andere aber nicht beſtändig darinnen ſeyn müſſen. Manche Theile können zu mehr, als einer Welt gehören, und bald mit der einen, bald mit der andern, in phyſikaliſcher Verknüpfung ſtehen. In anderer Abſicht können ſie der Welt entweder

weſent-

weſentlich, oder zufällig ſeyn, welches ſo wohl von einzelnen *Individuis*, als von ganzen Gattungen gelten kann.

§. 218. Die Begebenheiten in einer Welt ſind natürliche, oder übernatürliche. Dieſe letztern hangen von einer mittelbaren Thätigkeit GOttes ab, wohin die Erhaltung der Welt gerechnet werden kann. Es ſind aber auch noch andere übernatürliche Begebenheiten möglich, die zum Zwecke Gottes, und bey der Regierung der Welt, nöthig ſeyn können. Sie können auf zweyerley Art geſchehen, entweder beſtändig, oder außerordentlich. Dieſe letztern nennen wir eigentlich Wunderwerke.

§. 219. Ein Wunderwerk, in der genauen metaphyſiſchen Bedeutung genommen, iſt alſo eine übernatürliche und außerordentliche Wirkung Gottes in der Natur. Sie können eingetheilet werden in verborgene, welche wir nicht gewahr werden; und in offenbare, welche mit ſolchen Umſtänden geſchehen, daß man ſie als Wunderwerke erkennen kann. Die erſtern gehören nur zu der wunderthätigen Vorſorge Gottes, und haben in den Zwecken der verborgenen Regierung der Welt ihren Grund. Die letztern aber können ſtatt finden, wenn z. E. GOtt zu der natürlichen Erkenntniß auch noch eine geoffenbarte hinzuthun will, und deßwegen gewiſſe dahin gehörige Gedanken durch Wunderwerke wirket und beſtätiget, ſo, daß ſie von natürlichen Gedanken unterſchieden werden können; oder wenn er die Boten einer göttlichen Offenbarung in Abſicht auf andere Leute, die ihnen glauben ſollen, in Anſehen ſetzen will.

§. 220.

§. 220. Die Kennzeichen der Wunderwerke, wie ferne ſie von uns erkannt werden ſollen, laſſen ſich in dieſer allgemeinen Regel angeben, daß etwas für ein Wunderwerk zu halten ſey, wenn es entweder überhaupt, oder wenigſtens bey dieſen Umſtänden, nach dem Lauffe der Natur nicht hat geſchehen können. Dieſes ein zu ſehen iſt möglich, wenn die Wunderwerke in derjenigen Sphäre von Dingen geſchehen, welche uns bekannt ſind. Z. E. ſo wiſſen wir, daß ein Stück Eiſen nicht auf dem Waſſer ſchwimmen kann. Hingegen iſt diejenige Regel mit großer Vorſichtigkeit an zu nehmen, daß etwas nicht eher für ein Wunderwerk zu halten ſey, als wenn es natürlicherweiſe nicht möglich iſt; und daß man dieſes letztere erſt geometriſch demonſtriren ſolle. Denn es kann, und muß uns in dieſem Stücke eine moraliſche Gewißheit genung ſeyn; und die dabey vorkommenden Umſtände können uns von der Wahrheit eines Wunderwerks zur Genüge überzeugen. Dieſes iſt bey Beurtheilung der Wunderwerke in der heiligen Schrift wohl in Acht zu nehmen.

§. 221. Ueber das bisherige können noch zur Erläuterung einige koſmologiſche Fragen hinzugethan, und abgehandelt werden: 1) Ob etwas in der Welt natürlicherweiſe entſtehen oder vergehen könne; und ob daher immer einerley Quantität der Aktionen, oder der Kräfte bleiben müſſe? 2) Ob in einer Welt alles, was iſt, ſeinen determinirenden Grund haben müſſe? 3) Ob das Weſen der Welt nothwendig, und unveränderlich ſey? 4) Ob die ganze Welt eine Maſchine ſey, oder

auch

auch nur damit verglichen werden könne? 5) Ob alle Dinge in der Welt einander unähnlich ſind: und was von dem Satze des Nichtzuunterſcheidenden zu halten ſey?

§. 222. Eine beſonders merkwürdige Frage iſt es: Ob GOtt die beſte Welt erſchaffen müſſe, und ob alſo die gegenwärtige unter allen möglichen die beſte ſey? Die Bedeutung des Beſten iſt hier ſchwankend; einmal kann es heißen: ob die Welt, die GOtt wirklich erſchafft, alle nur mögliche Vollkommenheit haben müſſe? es kann aber auch heißen: ob eine Welt, welche GOtt um gewiſſer Zwecke willen erſchaffen, mit denſelben beſſer, als alle übrige mögliche Welten, übereinſtimmen müſſe? In der erſten Bedeutung nun iſt eine beſte Welt unmöglich; und in der andern, unerweißlich. Nur ſo viel iſt gewiß, daß eine Welt, die GOtt erſchafft, ſehr gut iſt. Und iſt moraliſches Böſe darinnen; ſo gehöret das nicht zum Weſen der Welt, ſondern nur zu dem zufälligen Zuſtande derſelben, und es hat in derjenigen Welt, darinnen es iſt, nicht ſeyn müſſen.

Das

Das zweyte Kapitel,
Von der Bewegung.

§. 223.

Die Geſchöpfe in jedweder Welt wirken durch Bewegung in einander. Es kommt hierbey auf drey Stücke an, nämlich auf die Natur der Bewegung überhaupt, auf die Geſetze derſelben, und wie ſie zu meſſen iſt. Von der Meſſung der Bewegung iſt ſchon in der Ontologie gehandelt worden. Und was die Geſetze der Bewegung anlanget; ſo werden hier nur diejenigen abgehandelt, welche ſich aus dem Weſen der Bewegung *a priori*, als nothwendig, verſtehen laſſen, und metaphyſiſche genennet werden: weßwegen ſie von den phyſikaliſchen Geſetzen der Bewegung zu unterſcheiden ſind, welche wir nur *a poſteriori* erlernen müſſen.

§. 224. Die Bewegung iſt derjenige Zuſtand einer Subſtanz, da dieſelbe ihren Ort verändert. Dieſer iſt die Ruhe entgegen geſetzt, wenn ein Ding ſeinen Ort nicht verändert. Die Bewegung iſt entweder eine wahre, wenn ein Ding ſeinen abſoluten Ort verändert; oder eine ſcheinbare, wenn es nur ſeinen relativiſchen Ort verändert. Die wahre Bewegung iſt ferner entweder eine innerliche, wenn in einer zuſammengeſetzten Subſtanz gewiſſe integraliſche Theile ihren Ort verändern; oder eine äußerliche, wenn etwas ſeinen Ort verändert, ohne daß eine Verſetzung wahrer integraliſcher Theile geſchiehet; ſie kann auch bey-

beydes zugleich ſeyn. Die äußerliche Bewegung kann wiederum eine totale, oder partiale ſeyn.

§. 225. Aus dem Begriffe der Bewegung folgen ſogleich dieſe unmittelbaren Sätze: 1) Eine jede Bewegung geſchiehet in einer beſtimmten Direktion. 2) Sie hat einen *Terminum a quo*, und einen *Terminum ad quem*. 3) Eine jede Bewegung hat einen beſtimmten Grad von Geſchwindigkeit. 4) Sie hat auch einen beſtimmten Grad von Stärke. 5) Wenn das Ganze in einer äußerlichen totalen Bewegung iſt; ſo werden auch alle Theile beweget. 6) Die Bewegung des Zuſammengeſetzten geſchiehet durch die Bewegung des Einfachen. 7) Wenn ſich ein Ganzes in gerader Linien beweget; ſo bewegen ſich alle Theile deſſelben mit einerley Geſchwindigkeit.

§. 226. Weil die Bewegung eine poſitive Veränderung iſt; ſo brauchet ſie allezeit eine poſitive Urſache: Die Ruhe aber nicht. Dieſes gilt auch folglich von der Geſchwindigkeit, und Währung der Bewegung: ingleichen von der Direktion, und deren Veränderung. Weil ferner alle endliche Urſachen und Wirkungen einander proportional ſeyn müſſen; ſo kann ſich keine Materie zur Bewegung ganz gleichgültig verhalten. So oft daher eine Materie bewegt werden ſoll; ſo entſtehet eine Schwierigkeit, welche die bewegende Urſache überwinden muß. Diejenige Schwierigkeit eine Veränderung an zunehmen, welche nicht in dem Widerſtande einer lebendigen Kraft beſtehet, heißt *Inertia*, oder *Vis inertiae*.

§. 227. Der **Widerſtand** überhaupt iſt dasjenige, wodurch ein Effekt gehindert, oder ſchwer gemacht wird. Was aber den Widerſtand verurſachet, heißt die **widerſtehende Kraft**. Der **Widerſtand** iſt entweder ein **wirkſamer**, welcher von einer thätigen Kraft herrühret; oder ein **unwirkſamer**, welcher ohne eine ſolche Kraft entſtehet, und *Inertia metaphyſica* heißet. Der wirkſame Widerſtand kan entweder *directe*, oder *indirecte* geſchehen. Geſchiehet aber der Widerſtand zwar durch eine thätige Kraft, welche aber jetzo eine todte Kraft iſt; ſo pfleget man ihn *Inertiam phyſicam* zu nennen, und er kann ebenfalls *directe*, und *indirecte* ſich äußern.

§. 228. Wenn eine endliche Urſache eine Bewegung hervorbringet; ſo wirket ſie in die Dinge, welche bewegt werden ſollen, nicht mehr, als ihr dieſelben widerſtehen. Denn der Widerſtand war die Schwierigkeit, eine Veränderung anzunehmen. Iſt nun dieſe Schwierigkeit hinweggeſchaft; ſo erfolget die Veränderung. Hieraus folget der wichtige Satz, daß die Aktion und Reaktion einander gleich ſind. Man verwirre aber nicht die Kraft, und Aktion mit einander. Denn gleiche Kräfte, die einander widerſtehen, heben einander auf, und es geſchiehet keine Bewegung. Zur Erläuterung können noch folgende Sätze gemerkt werden: 1) Das Wachsthum der Reaktion wird durch die agirende Urſache ſelbſt, vermittelſt der Natur der Objekte, darein ſie wirket, hervorgebracht. 2) Wenn die Reaktion zunimmt; ſo muß, wenn die Bewegung geſchehen ſoll, die bewegende Urſache größer werden.

3) Wenn

3) Wenn die bewegenden und widerſtehenden Kräfte einander gleich ſind: ſo bleiben die Subſtanzen in Ruhe. 4) Wenn die Summe der Reaktionen, welche das Objekt binnen einer gewiſſen Linie thun kann, der Summe aller Aktionen gleich iſt; ſowird das Objekt durch dieſelbe Linie bewegt.

§. 229. Weil endliche Subſtanzen einander nicht durchdringen, d. i. in ganz einerley Punkte des Raumes zugleich ſeyn können: ſo muß, wenn ſie einander bewegen ſollen, eine die andere aus ihrem Orte vertreiben. Dieſes gilt auch von endlichen Geiſtern; und iſt bey der Bewegung ein bloß exiſtentialer Effekt. Derjenige Zuſtand, darinnen ein Subjekt das andere berührt, mit der Bemühung, den Ort deſſelben einzunehmen, wird ein Stoß genennet.

§. 230. Die Reihe der Stöße, welche eine Bewegung verurſachen, kann nicht unendlich ſeyn. Daher müſſen wir endlich auf ſolche Dinge kommen, die durch innerliche Thätigkeiten, ihre eigene Subſtanz bewegen. Dieſe Subſtanzen können Geiſter, und thätige Elemente ſeyn. Daher die innerliche Thätigkeit entweder eine beſtändig fortdaurende Bemühung; oder eine ſolche, welche nur unter gewiſſen Bedingungen in Aktion geſetzt wird; oder ein freyes Wollen ſeyn kann. Alle Bewegung aber kömmt zuletzt von einer geiſtigen Kraft her. Daher die Bewegung in die mitgetheilte, und urſprüngliche einzutheilen iſt: dieſe iſt, wenn ſich eine Subſtanz vermöge einer innerlichen Thätigkeit bewegt; jene aber, wenn in einer Subſtanz von einer andern die Bewegung verurſacht wird.

§. 231. Eine Subſtanz, die in unterſchiedenen Direktionslinien geſtoßen wird, bewegt ſich ſo, daß beyden genug geſchiehet. Wenn die Stöße gleich ſind, und in einem rechten Winkel auf das Objekt treffen; ſo bewegt ſich ſolches in der Mitten, oder in der Diagonallinie. Geſchehen die Stöße von unterſchiedenen Orten mit ungleicher Stärke; ſo gehet die Bewegung nach der Seite, woher der geringere Stoß geſchah. Wird einer bewegenden Subſtanz in ihrer Direktionslinie ſattſam widerſtanden; ſo prallt ſie in eben derſelben Linie wieder zurücke.

§. 232. Eine bewegende Kraft heißt, ſo lange ſie ihre Subſtanz wircklich beweget, eine lebendige Bewegungskraft: ſo bald ſie aber verhindert wird, verwandelt ſie ſich in einen bloßen *Niſum* oder todte Kraft. Man ſiehet hieraus, daß jede lebendige Bewegungskraft natürlicherweiſe vernichtet, oder in einen *Niſum* verwandelt werden kann: hingegen aber kann nicht jedweder *Niſus* vernichtet werden. Der Satz, daß ein bewegter Körper unaufhörlich in Bewegung bleiben müße, ſo lange nicht dieſelbe Bewegung durch eine andere bewegende Kraft aufgehoben wird, iſt eine bloße mathematiſche Hypotheſis, und man kann ihn für kein kosmologiſches Geſetz der Bewegung gelten laſſen.

§. 233. Eine jedwede Bewegung geſchiehet ſo, daß die bewegte Subſtanz immer aus einem Punkte in den nächſtfolgenden fortgehet; oder, wie man es ſonſt auszudrücken pfleget, die Bewegung geſchiehet niemals durch einen Sprung. Alle kleinſte Theile der

Bewe-

Bewegung geſchehen alſo in gerader Linie. Ferner, jedwede mitgetheilte Bewegung geſchiehet in der Direktion der bewegenden Urſache; folglich in gerader Linie. Die Bewegung in einer krummen Linie iſt dahero nicht anders möglich, als entweder durch die Kraft eines Geiſtes, die nach Ideen wirket, oder durch Colliſion bewegender Kräfte: woraus die irreguläre Bewegung der Thiere zu verſtehen iſt.

§. 234. Die Bewegung kann bey einer neuen hinzu kommenden Urſache nicht geſchwinder werden, wenn nicht die Geſchwindigkeit der bewegenden Urſache gröſſer wird. Denn man nähme ſonſt in der Wirkung mehr an, als in der Urſache Kraft lieget. Eine jedwede Bewegung iſt alſo ihrer Urſache proportional. Das Vermögen einer bewegenden Urſache aber iſt theils aus der Bewegung ihrer eigenen agirenden Subſtanz, theils aus der außer ihr verurſachten Bewegung, theils aus dem beyderſeitigen zuüberwindenden Widerſtande zu erachten.

§. 235. Eine elaſtiſche Subſtanz hieß eine ſolche, welche, wenn ſie zuſammengedruckt wird, in eine Bemühung kömmt, ſich wiederum in ihre vorige Geſtalt zu ſetzen. Hier werden nur Elemente, und nicht phyſikaliſche Körper verſtanden. Von metaphyſiſch-elaſtiſchen Subſtanzen laſſen ſich alſo folgende Geſetze der Bewegung verſtehen: 1) Wenn eine elaſtiſche Subſtanz zuſammengedruckt wird; ſo entſtehet ein thätiges Beſtreben, ſich wieder in den vorigen Stand zu ſetzen. 2) Je größer bey fortdaurender Elaſticität

die Zuſammendruckung iſt, deſto ſtärker wird auch das Beſtreben, ſich wieder in vorige Figur zu ſetzen. 3) Wenn eine elaſtiſche Subſtanz gegen eine feſte Fläche angedruckt wird: ſo ſpringet ſie von derſelben, ſo bald die andruckende Kraft weichet, wiederum zurücke.

§. 236. Eine anſtoßende Kraft hat das größte Vermögen unter einem rechten Winkel, und ihr Vermögen nimmt ab, je ſpitziger der Winkel iſt. Denn im erſten Falle wendet ſie ihr ganzes Vermögen gegen den Berührungspunkt an, weil ihre Direktionslinie gerade auf die Fläche zugehet. Hingegen bey dem ſchief ankommenden Stoße wird ein Theil der bewegenden Kraft auf eine Seitenbewegung verwandt, und mithin geſchwächt. Hieraus kann das Vermögen einer Kraft an dem Hebel in der Mechanik beurtheilt werden: nämlich die Entfernung der Kraft am Hebel iſt die Linie, welche aus dem Ruhepunkte auf die Direktionslinie der Kraft perpendikular gezogen wird. Endlich iſt noch dieſes Geſetz der Bewegung hier zu merken, daß der Zurückprallungswinkel dem Einfallswinkel gleich iſt. Denn, wenn man ſetzt, daß die Kraft zu einer lebendigen Bewegung auch nach dem Stoße noch fortdauert, ſo wird durch die Undurchdringlichkeit der Fläche, daran das Subjekt ſtößt, nur die Direktion derſelben umgekehrt. Geſchiehet alſo der Stoß recht winklicht, ſo geſchieht auch die zurückgehende Bewegung in derſelben Linie: kommt er aber unter einem ſchiefen Winkel an, ſo gehet er auch in demſelben wieder zurück.

§. 237.

§. 237. Allem dieſen können noch folgende kosmologiſche Fragen von der Bewegung zur Beantwortung angehangen werden: 1) Ob in der Welt beſtändig einerley Quantität der Bewegung, und der bewegenden Kräfte bleibet? 2) Ob die Materie in beſtändiger Bewegung iſt? 3) Ob durch die Bewegung einer Materie auch alle übrige in der Welt beweget wird? und daher 4) Ob aus dem Zuſtande einer Subſtanz in der Welt auch alles übrige verſtanden werden kann?

Die Pnevmatologie.

Das erſte Kapitel, Von dem Begriffe des Geiſtes, und deſſen Wirklichkeit.

§. 238.

Die metaphyſiſche Pnevmatologie iſt diejenige theoretiſche Wiſſenſchaft, welche von dem nothwendigen Weſen eines Geiſtes, und von den Unterſchieden und Eigenſchaften handelt, welche ſich daraus *a priori* verſtehen laſſen. Da die Geiſter zu dem nothwendigen Weſen einer jeden Welt gehören; ſo iſt die Lehre von demſelben eigentlich ein Theil der Koſmologie. Es ſcheinet aber am bequemſten zu ſeyn, ſie davon ab zu ſondern, und als eine beſondere Wiſſenſchaft abzuhandeln. Von einigen wird auch die ganze Lehre von der menſchlichen Seele in der Pnevmatologie mitgenommen; weil aber in der Beſchaffenheit derſelben viel zufälliges iſt: ſo wird ſie mit gutem Grunde von den metaphyſiſchen Wahrheiten abgeſondert.

§. 239. Um auf den richtigen Begriff eines Geiſtes zukommen, müſſen wir einige Erfahrungen voraus ſetzen. Wir ſind uns bewußt, daß wir denken.

Wir ſind uns auch bewußt, daß wir wollen, und daß dieſes mit dem Denken nicht einerley ſey. Ferner ſind wir uns bewußt, und werden gewahr, daß wir uns, und andere Dinge ſich bewegen. Endlich wird jedweder, der ſich nicht ſelbſt betrügen will, in ſich mit völliger Gewißheit gewahr werden, daß die Bewegung, und das Denken und Wollen, nicht einerley ſey: indem die beyden letztern aus der erſtern auf keine Weiſe, als möglich, begriffen werden können; auch ferner, die Mannigfaltigkeit der Gedanken und des Wollens, die Dauerhaftigkeit der Ideen, und die Heftigkeit der Aktionen des Körpers, die durch Denken und Wollen verurſachet werden, von der bloßen Bewegung unmöglich herrühren können. Gleichwohl muß doch die Kraft zu denken und zu wollen in einem Subjekte ſeyn. Es muß alſo eine beſondere Subſtanz in uns ſeyn, in welcher Denken und Wollen, als in einem Subjekte, ſubſiſtiren können.

§. 240. Keine Subſtanz läßt ſich aber ohne einen Raum denken, welchen ſie erfüllet; woraus wenn ſie endlich iſt, und die Undurchdringlichkeit darzu genommen wird, die Bewegungsfähigkeit entſtehet. Folglich müſſen wir der erwieſenen in uns denkenden und wollenden Subſtanz auch Bewegungsfähigkeit zuſchreiben. Hingegen mancherley andere Subſtanſtanzen in der Welt, darunter auch unſer Körper iſt, haben nur Bewegungsfähigkeit, und ſind alſo bloße Materie. Wir beſtehen demnach aus zween Haupttheilen, nämlich aus einem materiellen Körper, und aus einer Subſtanz, die denken und wollen kann.

§. 241. Wir nehmen aber auch außer den Menſchen noch mancherley organiſche Körper wahr, welche ſich aus innerlicher Thätigkeit ſelbſt bewegen, und die Direktion ihrer Bewegung ändern können, und welche mit Werkzeugen der Empfindung verſehen ſind; dieſe nennen wir Thiere: und dasjenige, was in den Thiren das *principium* der Empfindung und Bewegung iſt, heißt die Seele. Demnach beſtehen alle Thiere aus einem organiſchen Körper, und aus einer Subſtanz, welche denken und wollen kann. Wir ſelbſt aber ſind unter den Thieren, welche ſich auf dem Erdboden befinden, die vollkommenſten.

§. 242. Nun läßt ſich aber eine Subſtanz, welche denken und wollen kann, auch ohne einen Körper denken, da ſie alſo keine Seele iſt, und deßwegen einen beſondern Namen brauchet. Ferner kömmt die Kraft zu denken und zu wollen auch der unendlichen Subſtanz zu, die aber keiner Bewegung fähig iſt. Demnach iſt die Fähigkeit bewegt zu werden mit der Kraft zu denken und zu wollen nicht nothwendig verknüpft. Hingegen iſt die Kraft zu denken, und die Kraft zu wollen allezeit verknüpft. Sie müſſen alſo ein Subjekt von beſonderer Beſchaffenheit verlangen. Demnach wollen wir ein ſolches Ideenfähiges Weſen, oder eine Subſtanz, welche denken und wollen kann, einen Geiſt nennen; und der Materie, als einem bloß bewegungsfähigen Weſen, entgegenſetzen. Aus dieſem beſtimmten Begriffe von dem Geiſte ſiehet man von ſich ſelbſt ein, daß man die Geiſter in die unendliche, und die endliche; und dieſe wiederum

in

in edlere, und unedlere ein zu theilen habe. Man laſſe ſich hierbey gar nicht irren, daß mithin der Name Geiſt auch den Seelen der unvernünftigen Thiere beygeleget wird. Denn da ſie zur Materie nicht zu rechnen ſind; ſo haben wir keine andere Generalbenennung, als Geiſt, worunter ſie gebracht werden können.

§. 243. Diejenigen, welche die Geiſter leugnen, und keine andern, wenigſtens endliche Subſtanzen glauben, als Materie, und mithin Denken und Wollen für nichts, als eine Art der Bewegung halten, nennet man Materialiſten. Ihre Irrthümer ſind eben ſo thöricht, als gefährlich. Der Grundfehler bey ihnen iſt, daß ſie das Wort Vorſtellung, da es bald eine körperliche Abbildung, bald eine Gedanke anzeigt, falſch verſtehen, und z. E. meynen, daß ein Würfelchen im Gehirne eine Gedanke von einem Würfel ſey.

§. 244. Ihre Scheingründe, worauf ſie ſich berufen, ſind: 1) Daß die Seelenkräfte mit dem Leibe wüchſen, und abnähmen: 2) Daß ſich der Zuſtand der Seele nach dem Zuſtande des Leibes richte: 3) Niemand könne deutlich erklären, was eigentlich Denken und Wollen ſeyn ſolle. 4) Man habe keine Gewißheit von dem Urſprunge, und dem Sitze der Seele im Körper, und von ihrer Verbindung mit demſelben: 5) Viele Thiere, die wir eben ſo wohl für beſeelt hielten, entſtünden aus der Fäulung. Allein hierauf iſt 1) überhaupt zu antworten, daß die Schwierigkeit bey den Eigenſchaften der Geiſter unſere Lehre von Geiſtern

ſtern nicht ungewiß machet. Hierzu kommt 2) daß die Schwierigkeiten ſelbſt von den Materialiſten zu hoch getrieben werden. 3) Vieles wird zu frühzeitig für unauflöslich gehalten: und 4) iſt es falſch, daß lebendige Thiere aus der Fäulung entſtünden; und kein vernünftiger Naturforſcher giebet dieſe ungereimte Meynung zu.

§. 245. Es giebt auch gewiſſe Irrthümer, welche mit dem *Materialiſmo* eine Verwandſchaft haben: Z. E. wenn man vorgiebt, die Seele ſey ein ſubtiles Feuer, und daß die Seelen der Beſtien aus Luft oder Feuer beſtehen; und daß die Menſchen, außer der vernünftigen, noch eine andere ſubtile Feuerſeele haben. Ferner kann auch zu dieſem Irrthume das leicht verführen, wenn man ſagt, man wiſſe nicht, was die Seele ſey; und wenn man ſich die Seele nur als eine Kraft vorſtellet. Endlich iſt bey Annehmung der präſtabilirten Harmonie nur ein einziger Schritt zum *Materialiſmo*. Denn, weil alles, was durch den Körper geſchiehet, durch ihn ſelbſt möglich ſeyn ſoll; ſo darf einer die ohnedem unbegreifliche Monade der Seele nur ganz und gar leugnen, und ſich die Maſchine des Körpers genung ſeyn laſſen, ſo glaubet er im übrigen alles, was ein Materialiſte glaubet. Hingegen iſt es ungegründet, wenn man vorgiebt, daß diejenigen ſich materialiſtiſcher Irrthümer theilhaftig machten, welche ſagen, daß die Seele einen Raum erfülle, und mithin ein ausgedehntes Ding ſey. Es iſt darauf allbereits in der Ontologie geantwortet worden.

Das zweyte Kapitel, Von den Eigenſchaften eines Geiſtes überhaupt.

§. 246.

Ein Geiſt iſt eine Subſtanz, welche denken und wollen kann. Die Kraft zu denken in einem Geiſte heißt der **Verſtand** deſſelben. Ein Verſtand, welcher Wahrheit mit Bewußtſeyn erkennet, heißt **Vernunft**. Zu dem Weſen des Verſtandes, oder einer verſtehenden Kraft in einer endlichen Subſtanz wird alſo nichts erfordert, als daß ſie der Ideen fähig ſey. Zur Vernunft aber müſſen 1) Ideen da ſeyn, oder entſtehen können; Sie müſſen 2) mit einer Beſtändigkeit fortdauren können; 3) Der Geiſt muß ſich ihrer bewußt ſeyn; 4) Er muß ſeine Begriffe zergliedern können; 5) In ſeiner Art zu denken müſſen die Kennzeichen der Wahrheit liegen.

§. 247. **Eine jedwede Idee iſt eine Thätigkeit.** Denn wäre ſie ein Leiden: ſo entſtünde ſie entweder von einer von außen kommenden, oder von einer innerlichen Thätigkeit. Käme ſie von außen; ſo müßte ſie ein Effekt von einer Bewegung ſeyn, welches aber unmöglich iſt. Käme ſie von einer innerlichen Thätigkeit her; ſo wäre dieſe wiederum entweder eine Bewegung, oder eine Aktion von einer geiſtigen Kraft. Das erſtere fällt nach dem vorigen hinweg. Die Thätigkeit eines Geiſtes iſt aber entweder ſelbſt eine Idee, oder ſie ſetzet ſchon Ideen voraus. Folglich iſt eine jede Idee ſelbſt eine geiſtige Thätigkeit. Jedoch kann

kann Gott in den endlichen Geiſtern unmittelbar Ideen] hervorbringen, dabey ſich der Geiſt leidend verhält. Ferner kann auch eine Idee durch eine andere geiſtige Thätigkeit verändert und modificiret werden. Und endlich kann, obigem Satze unbeſchadet, der Verſtand durch äußerliche Bedingungen zu derjenigen Thätigkeit, welche die Idee ausmacht, leidend determinirt werden.

§. 248. Der Verſtand eines endlichen vernünftigen Geiſtes iſt nicht eine einzige Grundkraft, ſondern man muß ſich denſelben als einen Inbegriff gewiſſer Kräfte und Vermögen vorſtellen, welche alle in einer Art zu denken beſtehen, und zu Beförderung einer Erkenntniß der Wahrheit mit Bewußtſeyn gemeinſchaftlich wirken. Dieſes erfordert nicht nur die Mannichfaltigkeit der Ideen, ſondern auch und vornehmlich das Bewußtſeyn, durch welches wir von unſern Gedancken ſelbſt eine Vorſtellung haben. Dieſes iſt ganz etwas anders, als die Aktion, wodurch ein Objekt vorgeſtellt wird, und es kann weder aus der Lebhaftigkeit der Ideen, noch aus der Unterſcheidung derſelben hergeleitet werden; Daher eine beſondere Grundkraft darzu nöthig ſeyn will. Im übrigen würde es ſehr übereilt ſeyn, wenn man aus der Vielheir der Kräfte, und Thätigkeiten in der Seele eine Zuſammenſetzung folgern wollte.

§. 249. Die Kraft eines Geiſtes, nach ſeinen Ideen zu handeln, heißt der Wille im weiteſten Verſtande, wie er allen Geiſtern zukommt. Eine jede Thätigket des Willens ſetzet alſo ſchon den Verſtand voraus,

nach

nach deſſen Vorſtellungen der Wille wirket. Und dieſes ſoll die Meynung des Satzes ſeyn, wenn man den Willen eine blinde Kraft genennet hat.

§. 250. Der Wille endlicher Geiſter erfordert beſondere, und vom Verſtande unterſchiedene Grundkräfte, welche aber die Aktionen des Verſtandes, vermöge des Satzes vom Widerſpruche, voraus ſetzen. Denn wir ſind uns bewußt, daß Denken und Wollen nicht einerley ſey; und es iſt auch nicht möglich, daß das Wollen ein Effekt vom Denken ſeyn kann: weil in dem Effekte mehr, als in der Urſache wäre. Folglich muß man für den Willen eine beſondere Kraft annehmen. Woraus man zugleich verſtehet, wie weit diejenigen von der wahren Erklärung des Willens entfernet ſind, welche ſagen, das Wollen entſtehe aus der Vorſtellung des Guten, und aus dem Beſtreben des Verſtandes nach neuen Empfindungen.

§. 251. Das Wollen iſt nur ein allgemeiner Begriff. Eine wollende Kraft aber muß etwas determinirtes ſeyn, und dieſes kann in nichts anderm, als in gewiſſen Beſtrebungen beſtehen, welche an gewiſſe Ideen des Verſtandes gebunden ſind. Ein fortdaurendes Beſtreben eines Willens heißt ein Trieb oder Begierde. Iſt er nicht wiederum in einem andern mit enthalten; ſo iſt er ein Grundtrieb oder Grundbegierde. Folglich müſſen in jedwedem Willen dergleichen ſeyn. Weil ſie allezeit ihr gewiſſes Objekt haben, welches ſie begehren; ſo entſtehet die Verabſcheuung des Gegentheils als ein Nebenumſtand zugleich

gleich daraus. Man ſiehet auch, da die Grundbegierden zum Weſen des Geiſtes gehören, daß auch die zu ihnen gehörigen Ideen, welche das *correlatum* derſelben ſind, dem Geiſte weſentlich, und ihm vom Schöpfer ſelbſt anerſchaffen ſeyn müſſen. Die Grundtriebe ſelbſt, welche Gott in einen Geiſt leget, müſſen nach den Zwecken eingerichtet werden, welche er durch das Weſen deſſelben Geiſtes befördert wiſſen will.

§. 252. Sobald in einem Geiſte Grundbegierden geſetzt werden: ſo kann hernach der Zuſtand deſſelben den Begierden gemäß, oder zuwider, oder gleichgültig ſeyn. Das was ihnen gemäß iſt, heißet angenehm: was ihnen aber zuwider iſt, unangenehm. Es verdienet aber die Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen allererſt in den vernünftigen Geiſtern, welche die Kraft des Bewußtſeyns beſitzen, ein wahres Vergnügen, und ein wahrer Schmertz genennet zu werden. Uebrigens erhellet, daß Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit, Vergnügen und Schmerz, in den Geiſtern eine Folge vom Verſtande und Willen zugleich ſind.

§. 253. Alle Grundkräfte, alſo auch die Grundbegierden ſind zwar ſolche Grundthätigkeiten, welche entweder beſtändig geſchehen, oder doch bey gewiſſen Umſtänden nicht außenbleiben können. Es iſt aber noch eine höhere Art von Thätigkeit möglich, vermöge welcher das Subjekt bey einerley Umſtänden eine Aktion thun, oder laſſen, oder anders richten kann. Dieſelbe nennen wir in dem Willen eines Geiſtes die Freyheit. Gott aber hat ſolche, wenn ſie nicht

ohne

ohne allen Zweck ſeyn ſollte, nur den vernünftigen Geiſtern, als ſeinen letzten Zwecken in der Welt, verleihen können, und müſſen. Folglich muß der Wille der vernünftigen Geiſter frey ſeyn. Die Freyheit muß aber nur eine Kraft ſeyn, unter den Objekten der Begierden, nach gewiſſen Bewegungsgründen, wehlen zu können. Die Bewegungsgründe ſollen alſo den Geiſt nicht völlig zum Thun determiniren, ſondern ihn nur zu etwas geneigt machen, ſo, daß es hernach in dem Vermögen deſſelben ſtehen muß, ſich ſelber zum Thun, oder zum Laſſen zu determiniren. Die Freyheit iſt demnach das Vermögen, oder eine ſolche Grundkraft des Willens, vermöge welcher ſolche Richtungen der Triebe angefangen werden können, welche bey eben den Umſtänden auch hätten unterbleiben, oder auch anders geſchehen können.

§. 254. Eine jede endliche Kraft hat allezeit einen höchſt möglichen Effekt. Dieſen haben alſo auch alle Triebe des Willens. Nun iſt es möglich, daß die Stärke der Bewegungsgründe bey dieſem oder jenem Triebe in ihrer Wirkſamkeit mehr austrägt, als die höchſtmögliche Wirkſamkeit der Freyheit. Dahero geſchieht es, daß die Freyheit eines Geiſtes überwunden, und zu gewiſſen einzeln Arten der Handlungen determinirt werden kann. Es kann alſo ein Geiſt frey ſeyn, aber nicht in Anſehung aller Handlungen. Ja nach Beſchaffenheit ſeines Zuſtandes kann er entweder nur zum Böſen, oder zum Guten determinirt ſeyn, und nur in jeder Art ſeine Freyheit ausüben können.

§. 255. Der Endzweck Gottes in der Welt iſt, daß freye Thaten den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge gemäß geſchehen ſollen. Damit nun ein Antrieb zu demjenigen da ſey, was der Vollkommenheit gemäß iſt, und die Tugend möglich macht, ſo hat Gott folgende weſentliche Triebe in einen vernünftigen Geiſt legen müſſen. Erſtlich einen **Trieb nach der Vollkommenheit ſeines eigenen Weſens**; ferner einen Trieb nach der Vollkommenheit auſſer ihm, welches der **moraliſche Liebestrieb** iſt; endlich den **Gewiſſenstrieb**, um ſeine Dependenz von Gott, und, um derſelben willen, eine geſetzliche Verbindlichkeit gegen den göttlichen Willen zu erkennen. Iſt nun der Geiſt mit einem Körper verbunden: ſo muß er auch gewiſſe Triebe in Abſicht auf denſelben haben; und, weil ein weſentlicher Trieb auch eine Idee von ſeinem Objekte vorausſetzt, ſo muß die Seele eines Thieres auch eine weſentliche Idee von ihrem Körper haben. Dieſe Triebe ſelbſt aber können **thieriſche Triebe** genennet werden.

§. 256. Der Wille iſt in jedwedem Geiſte die herrſchende Kraft: inſonderheit aber ſoll es in den freyen Geiſtern die Freyheit ſeyn. Denn wie der Verſtand des Willens wegen da iſt: ſo ſind die Triebe des Willens der Freyheit wegen da, an welchen ſie ſich üben kann, und die ſie gleichſam unter ihrer Herrſchaft halten ſoll. Der Verſtand aber, welcher zwar nach unveränderlichen Geſetzen wirket, muß doch der Richtung, und dem Gebrauche ſeiner Kräfte nach, dem Willen unterworfen ſeyn. Denn, wenn gewiſſe Ideen

deen im Verſtande ſchon vorhanden ſind; ſo kommt es auf unſern Willen an, ob wir ſie deutlich, vollſtändig, und richtig wollen denken lernen, oder uns, durch ihre Dunkelheit und Falſchheit, in Irrthum und Vorurtheil verführen laſſen. Dahero auch freye Geiſter in Anſehung des Zuſtandes ihres Verſtandes der Zurechnung, und alſo der Belohnung und Beſtrafung fähig ſind. Man ſiehet alſo, wie ſehr diejenigen verſtoßen, welche den Verſtand für die herrſchende, ja wohl gar für die einzige Grundkraft eines Geiſtes halten.

§. 257. Der Wille aller endlichen Geiſter muß ein Vermögen haben, eine Bewegung ihrer eigenen Subſtanz anzufangen, und dadurch gegen andere endliche Dinge zu wirken. Denn ein jeder Geiſt muß in andere Dinge in der Welt wirken können. Ein endlich Ding kann aber in das andere nicht anders, als durch Bewegung wirken. Folglich muß ein Geiſt die Bewegung, wodurch er in andere Dinge wirken ſoll, aus einer innerlichen Thätigkeit anfangen können. Vermöge ſeines Weſens muß dieſes nach Ideen geſchehen. Eine Handlung aber, welche nach Ideen geſchieht, heißt ein Wollen. Folglich muß wenigſtens einige thätige Bewegungsfähigkeit des Geiſtes von einem Wollen herkommen. Derowegen hat der Wille aller endlichen Geiſter ein Vermögen eine Bewegung anzufangen. Wenn man auch die eigentliche Art und Weiſe, wie durch das Wollen die Bewegung entſtehen kann, nicht völlig einſiehet; ſo müſſen wir uns wegen unſerer Einſchränkung damit begnügen, daß doch die Gewißheit davon erwieſen iſt.

§. 258. Dasjenige, was ein Geiſt will, heißt im weiten Verſtande eine Abſicht oder Endzweck. Da nun alles Wollen durch die Thätigkeit eines Triebes geſchehen muß: ſo laſſen ſich an jedem Endzwecke drey Stücke unterſcheiden: 1) ein wirkſames Verlangen eines oder etlicher Triebe, oder der ſubjektiviſche Zweck; 2) ein Objekt, auf welches das Verlangen geht, oder der objektiviſche Endzweck; 3) ein gewiſſes Verhältniß, welches die verlangte Sache gegen den wollenden Geiſt haben ſoll, und worauf er ſeine Thätigkeit richtet, welches der formale Endzweck heißet. Ferner unterſcheidet man coordinirte, und ſubordinirte Endzwecke: Dieſe können wieder poſitive, und negative ſeyn; und in der Reihe derſelben kommt man endlich auf lezte Endzwecke. Und wenn man das ganze Syſtem aller Endzwecke eines Geiſtes zuſammen betrachtet: ſo heißt derjenige der Höchſte darunter, welchen alle andere ſubordinirt ſind.

§. 259. Die Zwiſchenurſachen, deren man ſich zu Beförderung ſeines Endzweckes bedienet, heißet man ein Mittel. Das Objekt ſelbſt, deſſen man ſich bedienet, heißt das materiale Mittel; Die Thätigkeit aber und der Gebrauch deſſelben, das formale. Zu den Mitteln vernünftiger Geiſter gehöret demnach dreyerley: 1) Das Mittel muß zur Beförderung des Zweckes etwas beytragen; 2) dasjenige, was es beytragen ſoll, muß von dem Geiſte ſeyn verlanget worden; 3) Das Verlangen des Zweckes muß von der Anwendung des Mittels der Grund ſeyn. Wo

von

von dieſen drey Stücken eines fehlet, da kann man im eigentlichen Verſtande den Nahmen des Mittels nicht brauchen.

§. 260. Das **Leben** iſt diejenige Fähigkeit einer Subſtanz, vermöge welcher ſie aus einem innerlichen Grunde auf mannichfaltige Art thätig ſeyn kann. Die Thätigkeiten müſſen alſo mehr, als bloß der räumlichen Direktion und dem Grade nach, unterſchieden ſeyn, als welche nur der Materie zukommen. Die Geiſter leben dahero: ja die Geiſter allein ſind es, denen das Leben zukommen kann. Im Sprachgebrauche unterſcheidet man das **Leben**, und das **Lebendigſeyn**; welches letztere man auch von wirkſamen Bewegungskräften brauchet. Dahero man den Stand der Wirkſamkeit einer lebendigen Kraft nicht das Leben, ſondern die **Lebendigkeit** benennen könnte. Den Körpern der Thiere ſchreibet man das Leben in ſo weit zu, als ſie von den Seelen derſelben belebet werden. Von den Pflanzen aber wird es nur im uneigentlichen Verſtande gebraucht.

§. 261. Weil das Leben von ſo mancherley Art iſt, und ſo verſchiedene Grade leidet; ſo müſſen mehrere Kräfte, von welchen es abhanget, zum Grunde liegen, und auf eine ſolche Art verknüpfet ſeyn, daß dadurch der Hauptzweck des lebendigen Weſens möglich werden kann. Dieſe Verknüpfung kann in nichts anderm beſtehen, als daß immer die eine Kraft, oder ihre Aktion ein *Correlatum*, oder eine Bedingung, oder ein Objekt von der Aktion einer andern iſt. Wir werden daher auf gewiſſe Geſetze der Aktionen gebracht,

welche entweder ganz geiſtige, oder gemiſchte ſeyn können. Wie auch die Erfahrung in dieſem Stücke verſchiedenes lehren kann: ſo haben wir hier nur auf diejenigen zu ſehen, deren Nothwendigkeit aus allgemeinen Sätzen erwieſen werden kann, und welche metaphyſiſche Geſetze der Pnevmatologie heißen können.

§. 262. Nun kann das Leben entweder *actu primo* vorhanden ſeyn, wenn die erforderten Kräfte dazu da ſind, aber noch nicht agiren; oder *actu ſecundo*, wenn die Kräfte auch wirklich agiren. Da aber dieſe nicht beſtändig alle auf einmal, oder auf einerley Art, lebendig ſeyn können: ſo muß, weil der Wille in einem Geiſte die herrſchende Kraft iſt, wenigſtens einige lebendige Thätigkeit deſſelben vorhanden ſeyn, wenn das Leben *actu ſecundo* anfangen ſoll. Das Leben kann alsdenn zu nehmen, und immer vollkommener werden.

§. 263. Wie ferner die Lebendigkeit der Kräfte, vermittelſt gewiſſer Geſetze, an einander verbunden ſeyn kann, oder auch verbunden ſeyn muß, läßt ſich durch folgende Hauptſätze beſtimmen: 1) Die Lebendigkeit des Willens hanget von der Lebendigkeit des Verſtandes ab. 2) Die Lebendigkeit des Verſtandes kann an die Bewegung der Subſtanz des denkenden Geiſtes, als an eine Bedingung und Nebenumſtand, verknüpft ſeyn. Dieſe Verknüpfung kann auf zweyerley Art geſchehen: Entweder, daß gewiſſe denkende Kräfte nicht anders lebendig werden können, als daferne, und ſo lange der Geiſt durch eine äußerliche bewegende Ur-

ſache afficirt wird; oder, daß, wenn eine geiſtige Kraft durch eine gewiſſe Art zu denken thätig ſeyn ſoll, eine andere innerliche Thätigkeit eine Bewegung der Subſtanz des Geiſtes verurſachen muß. Hierdurch kömmt die Erkenntniß der Geiſter in eine reale Verknüpfung mit der materialen Welt. Es läßt ſich auch hieraus vieles von der Möglichkeit der Empfindung, des Bewußtſeyns und Nachſinnens, der Fortpflanzung, und des Todes verſtehen.

§. 264. Jedoch iſt 3) möglich, daß auch die Lebendigkeit des Verſtandes von der Bewegung der Subſtanz des Geiſtes independent ſeyn kann. Und hiernächſt kann auch 4) einem ſolchen ſtets lebendigen Verſtande die Kraft zu empfinden zukommen. Soll er aber geſellig ſeyn: ſo muß er auch 5) andern Geiſtern ſeine Gedanken durch Empfindung mittheilen können. Dieſes Vermögen, einem andern Geiſte ſeine Gedanken mitzutheilen, heißt die Sprache im weiteſten Verſtande. 6) Die Lebendigkeit der einen geiſtigen Kraft kann an die Lebendigkeit einer andern verknüpft ſeyn: und ſie kann 7) entweder nur die Bedingung von dem Urſprunge, oder auch von der Fortdauer der Lebendigkeit der andern ſeyn.

§. 265. Aus dieſen Sätzen laſſen ſich vier mögliche Klaſſen von Geiſtern in einer Welt verſtehen: 1) ſolche, deren Kräfte nicht weiter, als, ſo lange die äußerliche Empfindung währet, lebendig ſind; welche Geiſter von bloß leidender Fähigkeit heißen können: 2) ſolche, bey denen die äußerliche Empfindung nur der erſte Grund ihrer alsdenn fortdaurenden inner-

 lichen

lichen Thätigkeit iſt; welche auch Geiſter von ſelbſtthätiger Fähigkeit heißen können: 3) ſolche, in denen gewiſſe Kräfte ſtets lebendig ſind, mit Empfindung: und 4) ſolche, deren Kräfte zwar ſtets lebendig ſind, aber ohne Empfindung; und welche gar nicht zur Geſelligkeit in der Welt ſeyn müßten.

§. 266. In einem Geiſte von ſelbſtthätiger Fähigkeit iſt es möglich, daß ſich eine angefangene Thätigkeit, welche nicht in unmittelbarer Anwendung der Freyheit beſtehet, für ſich ſelbſt ſehr lange Zeit fortſetzet, und an Stärke zunimmt. Siehet man nun auf das bloße Vermögen derſelben, welches dadurch gleichfalls vermehret wird: ſo nimmt auch die Möglichkeit und Leichtigkeit des Effektes zu. Ein ſolch erhöhetes, und verſtärktes, daher auch nicht leicht zu verlierendes Vermögen eines Geiſtes nennet man eine Fertigkeit. Man verſtehet hieraus, daß ſie entweder eine erhöhete Bemühung, oder eine erhöhete Möglichkeit ſeyn kann. Sie kann auch angebohren, oder eine ſolche Fertigkeit ſeyn, die man ſich ſelbſt erworben hat.

§. 267. Ein jedweder Geiſt iſt immaterial, das iſt, es iſt unmöglich, daß ein Geiſt eine Materie, oder eine Materie ein Geiſt ſey; indem ſie weſentlich unterſchieden ſind. Denn der Materie kann nichts, als die leidende, und thätige Bewegungsfähigkeit zukommen: hingegen findet ſich in einem endlichen Geiſte außer derſelben noch die Kraft zu denken und zu wollen, welches zwiſchen ihm, und der Materie, den weſentlichen Unterſchied ausmachet. Fraget man aber, ob

Gott

Gott durch ſeine Allmacht der Materie die Kraft zu denken geben könne? ſo unterſcheide man, ob es ſo viel heißen ſoll, daß Gott, durch Zuſammenſetzung materialer Theile, und durch Bewegung, Denken und Wollen möglich machen könne; welches ungereimt und widerſprechend wäre: oder, ob man meynet, daß Gott einer einfachen materialen Subſtanz auch die Kräfte zu Denken und Wollen beylegen könne; welches gar nichts unmögliches iſt. Eine ſolche Subſtanz wäre aber auch alsdenn keine Materie mehr, ſondern ein Geiſt; und ſie wäre zwar dabey noch eben die Subſtanz, aber nicht mehr ein Ding von eben der Art.

§. 268. **Ein jedweder Geiſt iſt eine einfache Subſtanz.** Denn geſetzt, er wäre zuſammengeſetzt; ſo müßte entweder das Denken, und Wollen durch die Zuſammenſetzung möglich werden, oder die Grundkräfte darzu müßten in einem jeden Theile des zuſammengeſetzten Ganzen beſonders liegen. Nun iſt das erſte etwas widerſprechendes; und wäre das andere, ſo wäre das Ganze nicht ein einziger Geiſt, ſondern eine ganze Anzahl von Geiſtern. Folglich muß ein Geiſt eine einfache Subſtanz ſeyn. **Ein jedweder Geiſt iſt auch daher unverweslich.** Denn die Verweſung iſt nichts anders, als derjenige Untergang eines Dinges, welcher durch die Trennung ſeiner phyſikaliſchen Theile geſchiehet. Da aber ein Geiſt einfach iſt; ſo kann dieſelbe bey ihm nicht ſtatt finden.

§. 269. **Wenn ein Geiſt mit einem zugeordneten Körper verſehen worden: ſo folget, daß er durch den Tod entweder unvollkommener**

wird, oder er muß in eine andere Verknüpfung von Dingen geſezt werden. Denn Gott kann ihm den Körper nicht vergeblich gegeben haben. Er hat ihm alſo denſelben gegeben, entweder die Thätigkeit des Geiſtes nur auf eine Zeitlang einzuſchränken, dahingegen ſie ohne den Körper größer ſeyn würde; oder daß dadurch die Lebendigkeit, Vermehrung, und ein vortheilhafter Gebrauch derſelben, zu gewiſſen Endzwecken möglich ſeyn ſoll. Nun iſt aber das erſtere unmöglich: und das leztere aus der Erfahrung gewiß und augenſcheinlich. Folglich muß der Zuſtand einer Seele, durch die Trennung von ihrem Körper, nothwendig unvollkommener werden: Oder Gott muß ſie in eine andere Verknüpfung von Dingen verſetzen. Daher unter dieſen Bedingungen der Tod, als die Trennung des Körpers und der Seele, ein wirklich Uebel iſt. Ueberhaupt heißt der Tod, das völlige Aufhören des Lebens. Daher iſt es möglich, daß die Seele eines Thieres ganz und gar alles Leben verliert; ob ſie gleich im übrigen unverweslich iſt, und nicht anders, als durch die unmittelbare Allmacht Gottes vernichtet werden kann. Auf dieſe Weiſe iſt es wahrſcheinlich, daß in der gegenwärtigen Welt die Seelen der Beſtien mit ihrer Trennung vom Leibe ſterben.

Das dritte Kapitel,

Von den Eigenſchaften der vernünftigen Geiſter, welche in den Eigenſchaften Gottes ihren Grund haben.

§. 270.

Hier wird von ſolchen Eigenſchaften freyer und vernünftiger Geiſter geredet, welche nicht durch das phyſikaliſche Weſen ihrer Kräfte, als Effekte determiniret werden; ſondern welche wegen ihrer moraliſchen Natur auf gewiſſen Verhältniſſen gegen die Heiligkeit, Gütigkeit, und Gerechtigkeit Gottes beruhen, und welche, ungeachtet ihres relativiſchen Weſens; eben ſo nothwendig ſind, als diejenigen, welche aus ihrem abſoluten Weſen an ſich verſtanden werden.

§. 271. Gott will alſo nach ſeiner Heiligkeit, daß das Thun und Laſſen der vernünftigen Geiſter der Tugend gemäß ſey; Tugend aber iſt die Uebereinſtimmung des moraliſchen Zuſtandes eines vernünftigen Geiſtes mit der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge. Gott will auch nach ſeiner Gütigkeit, daß alle vernünftige Geſchöpfe glückſelig werden ſollen;

welche

welche Glückſeligkeit inſonderheit in ſeiner Erkenntniß, und in der Vereinigung mit ihm, beſtehet. Denn ohne die Erkenntniß Gottes fehlte ihnen die Erkenntniß des edelſten Objektes: Und ohne die Erkenntniß der Eigenſchaften und Abſichten der erſten Urſache läßt ſich auch von den meiſten Wahrheiten in der Welt nichts gründliches verſtehen. Eben ſo fehlet auch der Liebe ohne Gott ihr edelſtes Objekt: und es iſt auch keine Sicherheit von irgend einem Beſitze des Guten möglich, wenn man nicht verſichert iſt, daß uns Gott daſſelbe geben, und erhalten wolle.

§. 272. Betrachtet man nun die Heiligkeit und Güte Gottes zuſammen, woraus die belohnende und beſtrafende Gerechtigkeit fließet: ſo will Gott die Glückſeligkeit ſeiner moraliſchwirkenden Geſchöpfe nicht anders, als unter der Bedingung der Tugend; außerdem will er ihre Beſtrafung. Jedoch da Gott nur das moraliſche Böſe beſtrafen muß, und das moraliſche Gute nicht darf ohne Effekt ſeyn laſſen: ſo wird hierdurch ſeine Güte darinnen nicht eingeſchränkt, daß er nicht willkührlich, und auch ſolchen Geſchöpfen Gutes erweiſen könne, welche noch gar nicht moraliſch haben handeln können.

§. 273. Weil alſo der göttliche moraliſche Wille der Tugend nichts anders, als ein Geſetz iſt, wornach ſeine vernünftigen Geſchöpfe ſich zu richten ſchuldig ſind: ſo iſt es eine nothwendige Eigenſchaft derſelben, daß ſie unter einem göttlichen Geſetze ſtehen. Da auch Gott, wegen der Dependenz ſeiner Geſchöpfe

pfe von ihm, ſchlechterdings will, daß ſie derſelben gemäß leben, und alſo ſeinen Willen vollbringen ſollen: ſo verlanget er zugleich nothwendig von ſeinen vernünftigen Geſchöpfen einen beſtändigen Gehorſam. In demſelben beſtehet auch das Formale der Tugend. Daher die wahre Tugend aus dem Gehorſam gegen Gott, und der Erkenntniß ſeiner Schuldigkeit, herfließen muß.

§. 274. Ferner fließet aus der Vollkommenheit Gottes die **Unſterblichkeit** der vernünftigen Geiſter, vermöge welcher ſie niemals zu leben aufhören werden. Der Grund von dieſer Eigenſchaft lieget alſo außer ihnen, nämlich in dem göttlichen Willen, und deſſen unveränderlichen Vollkommenheit. Denn, da in den vernünftigen Geiſtern ſich die Fähigkeit eines ewigen Endzweckes befindet; ſo wäre dieſelbe vergeblich, ja es wäre Gott unanſtändig, wenn er ſie nicht ewig erhielte. Weil ferner die vernünftigen Geiſter bey der Schöpfung die letzten objektiviſchen Endzwecke Gottes ſelbſt ſind: ſo fiel der ganze Zweck Gottes, den er durch ſie geſuchet, hinweg, wenn ſie vernichtet würden; und mithin hätte Gott bey ſeiner Schöpfung etwas vergebliches gethan.

§. 275. Man kann auch von der Unſterblichkeit der vernünftigen Geiſter noch andere Beweiſe geben, welche von der zufälligen Einrichtung der gegenwärtigen Welt hergenommen ſind. Sie gehören aber nicht hieher, ſondern in die Ethik. Nur muß man nicht etwan die Unſterblichkeit eines endlichen Geiſtes aus dem

Weſen deſſelben herleiten wollen, indem bey einem endlichen Geiſte ſo wohl die Exiſtenz, als das Leben in *actu ſecundo* zufällig iſt. Vermöge des erſtern könnte ihn Gott, wenn er wollte, vernichten. Man muß alſo erweiſen, daß er es nicht wolle. Vermöge des andern könnte ſein Leben in *actu ſecundo* auch durch die Wirkung endlicher Urſachen völlig aufhören. Man muß alſo erweiſen, daß Gott ſolches nicht zulaſſen wolle. Es läßt ſich auch daher die Unſterblichkeit der Seele nicht aus ihrer ſelbſtthätigen Fähigkeit beweiſen. Denn die Erfahrung lehret, daß, dieſer Selbſtthätigkeit ungeachtet, ein geringer Umſtand im Körper der Seele ihr Bewußtſeyn benehmen kann. Nun iſt bewieſen worden, daß ihr daſſelbe durch den leiblichen Tod völlig werde benommen werden. Es kommt alſo abermal auf den Willen Gottes an, daß er nicht zulaſſe, daß wir nach dem Tode in einen ſolchen Stand der Unthätigkeit, und Unempfindlichkeit verfallen. Die Liebhaber der präſtabilirten Harmonie meynen zwar, daß bey Annehmung derſelben die Unſterblichkeit der Seele ſich aus dem Weſen derſelben herleiten laſſe. Allein, außerdem daß dieſes Syſtem demonſtrativ unmöglich iſt, ſo ſiehet ja jedermann ein, daß, da nach demſelben vor der Auswickelung unſeres Körpers unſere Seele noch nicht gelebt, oder wenigſtens in einem Stande höchſt dunkeler Vorſtellungen geweſen, ihre deutlichen Vorſtellungen aber nur bey der Harmonie mit ihrem Körper möglich geworden ſind, daß, ſage ich, nach dem Untergange des Körpers unſere Seele wiederum eine ſo

elende

elende Monade werden müſſe, als ſie vorher geweſen.

§. 276. Die Beweiſe von der Unſterblichkeit der Seelen ſchicken ſich im übrigen nur auf diejenigen, die den Gebrauch der Vernunft gehabt, und alſo moraliſch handeln können. Was nun von den Seelen der abgeſchiedenen Kinder, und von denjenigen zu halten ſey, welche niemals zum Leben gelanget ſind, beruhet kürzlich hierauf. Den erſtern kann Gott wegen ihrer zu ewigen Endzwecken fähigen Natur, aus freyer Güte gutes erzeigen; und wegen der letztern kann man es dahin geſtellt ſeyn laſſen, was GOtt ihrenthalben für gut befinden werde.

§. 277. Die Arten des Lebens abgeſchiedener Seelen ſind möglicherweiſe dieſe: entweder werden ſie ohne Körper wirkſam ſeyn können; oder ſie bekommen einen Körper von anderer Art; oder ſie bekommen mit der Zeit ihren vorigen Körper; oder es erfolget einer dieſer möglichen Zuſtände nach dem andern. Keines von dieſen allen läßt ſich ſchlechterdings erweiſen. Diejenigen aber welche auf eine unphiloſophiſche Art von einem Schlafe der Seele nach dem Tode träumen, müſſen weder von der Beſchaffenheit und dem Werthe ihrer Seele, noch von den Endzwecken Gottes mit derſelben einen Begriff haben. Denn, das letztere bey Seite geſetzt, ſo lehret uns die Erfahrung, daß in unſerer Seele auch ſtarke *habitus*, wenn wir ſie nicht üben, in wenig Jahren untergehen, und gleichſam verlöſchen. Sollte die Seele nun bis zur

Auf-

Auferſtehung des Leibes ſchlafen, und unthätig ſeyn, ſo müßten binnen der Zeit alle ihre erworbenen Fähigkeiten verſchwinden, und die Seele in den Zuſtand kommen, in welchem ſie geweſen, ehe ſie jemals belebt worden. Sie wäre alſo hernach ohne Zweck in der Welt geweſen, und wüßte weder was darinnen geſchehen, noch was ſie ſelbſt gethan hätte.

Die
Phyſik.

Das erſte Kapitel,
Von
der Naturlehre überhaupt, und der phyſikaliſchen Wahrſcheinlichkeit.

§. 1.

Die Phyſik oder Naturlehre iſt in der weitern Bedeutung derjenige Theil der Philoſophie, welcher von der Beſchaffenheit der zufälligen Dinge in der Welt handelt. Hier nehmen wir ſie in engerer Bedeutung, und verſtehen die Wiſſenſchaft darunter, welche von natürlichen Körpern handelt; oder welche die Gründe von demjenigen aufſuchet, was wir an denſelben wahrnehmen, um daraus zu einer vollſtändigern Erkenntniß von der Beſchaffenheit und den Wirkungen derſelben zu gelangen.

§. 2. Der Begriff giebt es ſogleich, daß dieſe Wiſſenſchaft von unbeſchreiblichem Nutzen iſt. Denn, da die andern Wiſſenſchaften der Philoſophie nur aus abſtrakten Begriffen ſchließen, welche ſchon vorhandene Dinge voraus ſetzen; ſo liefert hingegen die Phyſik den erſten Stoff der Realſätze, in deren Erkenntniß ſie die erſte, und die Grundwiſſenſchaft iſt; und bahnet uns daher den Weg zu aller wahren Weisheit, indem ſie uns inſonderheit Gott aus ſeinen Werken, ferner die Abſichten unſers Lebens, und alle Klugheitsregeln, genauer erkennen lehret. Da uns die Natur ſelbſt die Objekte der Phyſik entgegen bringet: ſo iſt ſie nebſt der Moral, auf welche das Gewiſſen führet, für die al-

leralteſte und erſte Wiſſenſchaft zu achten, worauf ſich die Menſchen befliſſen haben. Ihre Wahrheiten ſind auch von einem ſo hohen Werthe, daß in derſelben nichts für unnütze zu halten iſt, daferne es nur wahr iſt.

§. 3. Man verwirre die Naturlehre nicht mit der applicirten Mathematik. Dieſe letztere hat ebenfalls die in der Welt vorhandenen Körper zum Objekte: ſie betrachtet ſolche aber nur in einer gewiſſen Abſicht, indem ſie die Größen an denſelben, und zwar bald an ihrer Subſtanz, bald an ihren Bewegungen und Veränderungen, und den Geſetzen derſelben, unterſuchet. Die Phyſik aber hat mit der Betrachtung des Weſens, nämlich mit den Eigenſchaften und Wirkungen der natürlichen Körper, und den wirkenden Urſachen davon, zu thun. Man ſiehet indeſſen hieraus, wie nahe die Mathematik, und die Naturlehre mit einander verwandt ſind. Sie nehmen auch wechſelsweiſe eine die Sätze der andern als Lehnſätze, ſo oft es nöthig iſt, an. Nichts deſtoweniger muß man ſich ihres eigentlichen Unterſchiedes wohl bewußt werden.

§. 4. Die Phyſik iſt von unermeßlichem Umfange. Es will dahero nöthig ſeyn, genauer zu beſtimmen, wie ferne ſie ein Theil einer nützlichen akademiſchen Encyklopädie ſeyn ſoll. Sie kann nämlich in derſelben nicht weiter abgehandelt werden, als in ſo weit der Verſtand dadurch geſchickt gemacht werden ſoll, zu den ſpecialern Sachen ungehindert fortgehen zu können; oder mit einem Worte, ſie muß ſo traktirt werden, daß der Kopf dadurch phyſikaliſch gemacht

wird

wird. Man könnte fragen, ob, nach dem von der Phyſik gegebenen Begriffe, die Geiſter, und die Endurſachen der Dinge gar nicht hineingehörten. Die Geiſter aber gehören allerdings mit in die Naturlehre; doch nur in ſo ferne ſie nöthig ſind, gewiſſe Wirkungen, die wir an den Körpern wahrnehmen, zu erklären. Was die Endurſachen anlanget, ſo kann man ſie in ſoweit mit zu Hülfe nehmen, als ſie die Wirkungen gewiſſer Körper, oder ihrer Theile erläutern. Es läßt ſich nur in Erklärung derſelben nicht weit bringen.

§. 5. Die zwey vornehmſten Hülfsmittel der Naturlehre ſind die **Erfahrungen**, darzu die ganze natürliche Hiſtorie gehöret; und die **Mathematik**. Erfahrungen ſind ſolche Sätze, darinnen die geſetzte Verknüpfung zwiſchen dem Subjekte und Prädikate unmittelbar durch die Empfindung wahrgenommen wird. Mann kann ſie in **reine**, und **gemiſchte** eintheilen. Ein Satz iſt eine **reine Erfahruug**, wenn ſich das geſetzte Verhältniß zwiſchen dem Subjekte und Prädikate nach allen Umſtänden empfinden läßt. Hingegen iſt er eine **gemiſchte Erfahrung**, wenn ein Schluß mit dem, was die Sinne lehren, verbunden worden. Wenn man gewiſſe natürliche Urſachen mit Fleiß zuſammen ordnet, um die Umſtände und Wirkungen derſelben zu empfinden; ſo wird es ein **Verſuch** oder **Experiment** genennet. Ordnet man aber die natürlichen Urſachen nicht ſelbſt zuſammen, gebrauchet aber ſonſt eine zweckmäßige eingerichtete Vorſichtigkeit bey der Empſindung derſelben; ſo nen-

net man es eine Obſervation. Durch die Experimente, und Obſervationen hat die Naturlehre den groſſen Zuwachs bekommen, wodurch es unſere Zeiten allen vorigen zuvorthun. Die Experimente ſind entweder chymiſche, oder mathematiſche, oder phyſikaliſche, oder es werden mehrere mit einander verbunden, dergleichen die phyſiko-mathematiſchen Experimente ſind.

§. 6. Die Mathematik iſt deßwegen ein unentbehrliches Hülfsmittel der Naturlehre, weil man ſich weder genugſame deutliche Begriffe von den Körpern, ihren Verbindungen, und ihrer Art zu wirken, noch auch von der Proportion der Urſachen und Wirkungen machen kann, da ferne man nicht die Betrachtung der Größen in ſeiner Gewalt hat. Hingegen hüte man ſich auch, daß man ſie nicht mißbrauche: und z. E. bloße mathematiſche Hypotheſen für phyſikaliſche Kräfte halte; oder den mathematiſchen Körper, mit dem phyſikaliſchen, ingleichen die mathematiſche Theilung, mit der phyſikaliſchen verwirre. Mit dieſen beyden Hülfsmitteln der Phyſik müſſen über dieſes auch nothwendig die allgemeinen Vernunftgründe verbunden werden; welche theils aus der Metaphyſik, theils aus der Logik herzunehmen ſind.

§. 7. Das Objekt der Naturlehre giebt es ſo gleich zu verſtehen, daß darinnen ſehr oft, ſonderlich in Unterſuchung der Urſachen, der Erkenntnißweg des Wahrſcheinlichen vorkommen muß. Doch kan die Sache dadurch zuverläßig, oder auch völlig gewiß werden. Die Naturlehre hat auch in ihrer Lehrart etwas, wodurch

durch ſie ſich von andern Wiſſenſchaften, ſonderlich aber von der reinen Mathematik, unterſcheidet. Denn da dieſe aus bloß möglichen Begriffen demonſtriret; ſo hat die Phyſik hingegen mit exiſtirenden Dingen zu thun, da die Realität der Begriffe ſelbſt erwieſen werden muß. Und iſt dieſe nur erweislich; ſo iſt an dem Grunde der Nothwendigkeit der Dinge weiter nicht gelegen; welchen allezeit wiſſen zu wollen, nur einen philoſophiſchen Hochmuth verrathen würde.

§. 8. Aus der Betrachtung ſo wohl des Objekts, als der Hülfsmittel der Naturlehre wird man einſehen, daß vieler Menſchen vereinigter Fleiß verlangt wird, wenn etwas merkliches darinnen geleiſtet werden ſoll. Denn, die Weitläuftigkeit ungerechnet, ſo gehören zu dem Gebrauche der Hülfsmittel beſondere Kräfte und Geſchicklichkeiten, deren ſich nicht jederman zu rühmen hat. Dahero vor allen Dingen nöthig ſeyn will, zu unterſuchen, wie man in der Naturlehre vorſichtig verfahren ſoll. Zu dieſem Ende muß theils von den Gründen natürlicher Unterſuchungen, theils von der phyſikaliſchen Wahrſcheinlichkeit ausführlich gehandelt werden.

§. 9. Von den Begebenheiten, welche wir an den Körpern wahrnehmen, laſſen ſich dreyerley Urſachen als möglich denken. Erſtlich mechaniſche, welche, und wie ferne ſie durch die Figur und Lage ihrer Theile wirken: ferner phyſikaliſche, welche auf einer thätigen Bewegungskraft der Materie beruhen: Drittens geiſtige Urſachen, nämlich Thätigkeiten der

Geiſter, welche nach gewiſſen Ideen wirken, und Veränderungen in den Körpern verurſachen. Keine von dieſen Urſachen darf man zum voraus ausſchließen, ſondern es muß unterſucht werden, ob, und wo dieſelben vorhanden ſind, welches nun weiter zu beſtimmen iſt.

§. 10. Man merke daher folgende Grundſätze: 1) **Man muß ſchlechterdings in der Welt thätige Subſtanzen, und Grundthätigkeiten einräumen.** Denn die bloß mechaniſchen Urſachen ſind an ſich nicht mehr, als ein bloßer Grund der Möglichkeit zu gewiſſen Veränderungen. Es müſſen alſo thätig wirkende Kräfte hinzukommen. Weil aber eine Thätigkeit eine Folge der andern ſeyn, und dieſe Reihe nicht unendlich zurück gehen kann: ſo muß ich endlich auf erſte Thätigkeiten, und auf erſte Subſtanzen, in welchen ſie ſich befinden, kommen. 2) **Die Grundkräfte endlicher Subſtanzen müſſen aus den Wirkungen erkannt werden, und kommen ihnen durch den Willen des Schöpfers zu.** Denn einer endlichen Subſtanz kommet nicht mehr nothwendig zu, als die leidende Bewegungsfähigkeit. Haben ſie nun thätige Kräfte; ſo müſſen ſie ſolche durch den Willen Gottes haben.

§. 11. 3) **Es müſſen thätige Wirkungen der Geiſter in einander, und in die Materie, und umgekehrt, zugegeben werden.** Denn alle Dinge in der Welt ſtehen in einer realen Verknüpfung, dergleichen aber durch nichts anders möglich iſt. 4) **Bey der Erklärung der Wirkungen der Dinge in einander kommt man endlich auf Geſetze der Aktionen,**

nen, welche Gott gemacht hat. Jedoch muß ſolches nicht zu frühzeitig geſchehen. Denn, wenn man zur Unzeit Grundkräfte, und Geſetze der Aktionen erdichtet, ſo entſtehen daher *Qualitates occultae*, für welche man ſich zu hüten hat.

§. 12. In Abſicht auf die mechaniſchen und phyſikaliſchen Urſachen ſind folgende Sätze zu merken: 5) Zur Erklärung der körperlichen Wirkungen müſſen die mechaniſchen und phyſikaliſchen Urſachen beſtändig zuſammen genommen werden. Denn durch eines ohne das andere iſt keine Veränderung möglich. Daher der Grund der Wirkungen der Körper theils in ihrer Struktur, theils in der thätigen Kraft ihrer Theile zu ſuchen iſt. 6) Wenn man nur die nächſten Urſachen angiebet, ſo müſſen es doch wirkende Urſachen, und ſolche ſeyn, die nicht ſchwerer, als der Effekt ſind. Einige drücken dieſes alſo aus, die Urſache müſſe einfacher, als ihre Wirkung ſeyn. Welches auch keines weitläuftigen Beweiſes braucht. Dieſes iſt nur dabey zu erinnern, daß man, bey der Unterſuchung der Körper und ihrer Veränderungen, den mathematiſchen und phyſikaliſchen Endzweck nicht verwirre. Von dem letztern handelt unſere Regel. Hingegen zu einer mathematiſchen Kraft iſt eine bequeme Art der Vorſtellung des Effektes ſchon genung: Dergleichen z. E. des Newtons anziehende Kraft iſt.

§. 13. 7) Aus einer angegebenen Urſache müſſen, wenn ſie zureichend ſeyn ſoll, alle Umſtände des Effektes verſtändlich ſeyn, oder wenigſtens

nigſtens darf keiner damit ſtreiten. Es erhellet ſolches unmittelbar aus dem Begriffe einer zureichenden Urſache. 8) Wenn mehrere Urſachen zu etwas erweislich ſind; ſo müſſen ſie bey dem Effekte überhaupt zuſammen genommen werden, und in einzelnen Fällen iſt beſonders zu unterſuchen, welche daſelbſt die wahre iſt. Aus dieſem Grunde müſſen oft verſchiedene Meynungen der Naturlehrer zur Erklärung einer einzigen Wirkung zuſammen genommen werden, um dieſelbe begreiflich zu machen: nur müſſen ſie nicht mit einander ſtreiten.

§. 14. Auf die geiſtigen Urſachen beziehen ſich dieſe Sätze: 9) Es giebt außer den Seelen der Menſchen und der Thiere noch andere Geiſter, welchen man die Wirkungen zuſchreiben muß, welche andern Urſachen nicht ohne Ungereimtheit zugeſchrieben werden können. Daß es ſolche Geiſter gebe, und zwar welche uns an Verſtand und Macht übertreffen, iſt nicht nur eine reale Möglichkeit, ſondern es iſt auch aus der bloßen Vernunft ſehr wahrſcheinlich. In welchen Fällen aber man auf die Wirkung derſelben ſchließen könne, dieſes muß jedesmal mit vieler Behutſamkeit beurtheilet werden, damit man ſie nicht zur Unzeit zu Hülfe rufe. 10) Man muß nicht göttliche Wunderwerke in der Welt zum Voraus ausſchließen. Denn Gott kann vielerley weiſe Urſachen haben, warum er ſich bey gewiſſen Umſtänden in der Welt unmittelbar thätig erweiſen will. Es ſtreitet auch im geringſten nicht mit ſeiner Weisheit.

§. 15. Dieſen bisherigen ſind noch andere allgemeine Sätze hinzuzufügen. 11) **Man verwirre nicht die Unterſuchung der Gründe, wie etwas möglich geweſen iſt, mit der hiſtoriſchen Nachricht, wie es damit zugegangen.** Denn öfters ſind mehrere Wege möglich, wie etwas hätte geſchehen können. Aus dieſem Grunde iſt es ſehr verwegen geweſen, wenn gewiſſe vorwitzige Gelehrte den Urſprung der Welt und unſerer Erdkugel anders haben erklären wollen, als es die Nachrichten Moſis leiden. 12) **Was durch richtige Vernunftgründe erwieſen iſt, das iſt nicht überhaupt ungewiſſer, als was durch Erfahrungen ſinnlich gemacht werden kann.** Denn die Gewißheit der Erfahrungen ſelbſt gründet ſich auf eben die oberſten Kennzeichen der Wahrheit, aus welchen alle richtige Arten zu denken ihre Gewißheit erlangen.

§. 16. Auf gleiche Weiſe verſtehet man 13) **daß ein Satz deßwegen in der Naturlehre nicht nothwendig unbrauchbar oder ungewiß ſey, wenn er nicht geometriſch bewieſen wird.** Denn außer der geometriſche Gewißheit giebt es noch eine moraliſche, welcher zu folgen wir nach unſern Umſtänden verbunden ſind. 14) **Die Vollſtändigkeit der Erkenntniß, und anſchauende Deutlichkeit iſt nicht mit der Gewißheit zu verwirren.** Denn die Gewißheit hat ihre beſondern Kennzeichen, und kann ohne eine anſchauende Erkenntniß von dem innerlichen Weſen eines Dinges vorhanden ſeyn.

§. 17. Daraus folget, 15) **daß eine unvollſtändige, aber hinlänglich erwieſene Erkenntniß** von

von dem Weſen und den Eigenſchaften einer Sache, zu einer deutlichen und gewiſſen Erkenntniß vieler andern Dinge gebraucht werden kann. Denn warum ſollten die Folgerungen nicht gewiß genung ſeyn können, wenn ihre Gründe gewiß ſind? Daher noch 16) als ein beſonderer Satz angemerkt werden kann, daß die logikaliſchen Schwierigkeiten mit den bloßen Lücken in unſerer Erkenntniß nicht zu verwirren ſind. Eine Lücke in unſerer Erkenntniß entſtehet, wenn wir theils von bekannten Sachen die Realgründe, theils zu zween zuverbindenden oder zutrennenden Begriffen die Zwiſchenideen nicht wiſſen und einſehen. Hingegen eine logikaliſche Schwierigkeit iſt, wo ein Streit mit den Kennzeichen der Wahrheit entſtehet; welcher allezeit wichtiger iſt, als wo uns nur etwas in unſerer Erkenntniß mangelt.

§. 18. Mit dieſen Grundſätzen phyſikaliſcher Unterſuchungen ſoll nun eine genauere Erklärung der **phyſikaliſchen Wahrſcheinlichkeit**, nach welcher in der Naturlehre das meiſte erkannt wird, verbunden werden. Die **phyſikaliſche Wahrſcheinlichkeit** iſt der Inbegriff derjenigen Präſumtionen, nach denen man ſich in Beurtheilung phyſikaliſcher Materien richtet, wo man von natürlichen Urſachen auf die Wirkungen, und von dieſen auf jene zu ſchließen hat. Man mercke alſo zuvörderſt hier überhaupt, daß die Verbindlichkeit zu einem vernünftigen, geſellſchaftlichen, und tugendhaften Leben manchen Gründen der phyſikaliſchen Wahrſcheinlichkeit ein großes Gewichte gebe.

§. 19.

§. 19. Dieſem zu Folge ſind nun folgende Hauptſätze von der phyſikaliſchen Wahrſcheinlichkeit zu bemerken. 1) **Was mit den Eigenſchaften Gottes wahrſcheinlich ſtreitet, und doch nicht erwieſen werden kann, das wird in der Naturlehre nicht präſumirt.** Denn wir haben die Verbindlichkeit, die Gefahr zu vermeiden, unſerm Schöpfer etwas unanſtändiges anzudichten. Schiene hingegen etwas den Eigenſchaften Gottes gemäß zu ſeyn; es läßt ſich aber widerlegen: ſo iſt daſſelbe ebenfalls nicht anzunehmen. Z. E. eine ewige Welt, und eine ewige Schöpfung ſind demonſtrativ unmöglich, und daher nicht zu glauben. Aus dieſem Satze erhellet noch inſonderheit, 2 **Daß was mit der Ordnung und Weisheit zuſtreiten ſcheinet, nicht präſumirt wird.**

§. 20. 3) **Was in der Naturlehre alle zuverläſſige Erkenntniß überhaupt unmöglich machet, iſt zu verwerfen.** Dahero iſt nicht nach Belieben das eine anzunehmen, und das andere, welches doch eben ſo gute Gründe vor ſich hat, zu verwerfen. 4) **Was das geſellſchaftliche Leben der Menſchen aufheben würde, iſt in der Naturlehre als ungereimt und ungerecht zu verwerfen.** Z. E. Wenn man annehmen wollte, daß durch abgeſchmackte, und abergläubiſche ſympathetiſche Mittel jemanden geſchadet werden könnte.

§. 21. Auf dieſe Gründe können nun folgende mehr determinirte **Sätze der phyſikaliſchen Wahrſcheinlichkeit** gebauet werden. 1) In der

Natur=

Naturlehre ſind keine Urſachen anzunehmen, als deren Realität erwieſen werden kann; und auch nicht mehrere, als zu dem Effekte nöthig, oder erweislich ſind. Z. E. es iſt verwerflich, den Elementen eine Kraft zu denken anzudichten. 2) So lange man mit mechaniſchen Gründen auskommen kann, ſo muß man keine phyſikaliſchen erdichten. Denn man nähme die letztern zum Ueberfluß, und ohne Beweis an. Z. E. Wenn man die Schwere mechaniſch erklären kann; ſo iſt es vergeblich eine Sehnſucht der Materie nach ihrem rechten Orte, oder eine urſprünglich anziehende Kraft, zu erdichten.

§. 22. 3) **Wo phyſikaliſche Gründe zureichen, muß man nicht geiſtige Kräfte erdichten.** Z. E. Man darf den himmliſchen Weltkörpern, ingleichen auch den Pflanzen keine Seelen zuſchreiben, da ſich die Möglichkeit ihrer Wirkungen aus mechaniſchen und phyſikaliſchen Gründen begreifen läßt. 4) **Was durch die Kraft der Geſchöpfe möglich iſt, muß man nicht der unmittelbaren Allmacht Gottes zuſchreiben,** wenn die letztere dabey nicht aus einem beſondern Grunde erweislich iſt. Denn ſonſt verlieren wir alle Möglichkeit, natürliche Begebenheiten vernünftig zu unterſuchen. Wider dieſe Regel iſt es z. E. wenn alle Bewegungen in der Welt Gott unmittelbar zugeſchrieben werden, dergleichen in dem Carteſianiſchen Syſteme von den veranlaſſenden Urſachen geſchieht; oder wenn man die Fortzeugung der Thiere und der Pflanzen durch eine beſtändige neue Schöpfung erklären will.

§. 23. 5) **Was man aus bekannten und begreiflichern Urſachen erklären kann, darzu darf man keine unbekannten und unbegreiflichern erdichten.** Z. E. warum will man eine Verwandelung des Waſſers in Luft, und umgekehrt annehmen, da ſich doch die Umſtände an denſelben ohne dieſelbe erklären laſſen. Zur Erläuterung dieſer Regel ſtelle man ſich allezeit wohl vor, was das heißt, wenn geſagt wird, daß man bey einem Effekte mit dieſer oder jener Art von Urſachen auskommen könne. 6) **Die natürlichen Begebenheiten geſchehen nach beſtändig fortdaurenden Geſetzen.** Denn wer würde ſagen, daß eine ſolche Uebereinſtimmung in der Natur etwas ungefähres ſey.

§. 24. 7) **Die Natur thut keinen Sprung,** das iſt, in natürlichen Veränderungen entſtehet kein merklicher Unterſchied ohne eine große Menge unmerklicher Stufen, welche alle durchgegangen werden müſſen. Es wird dieſe Regel auch *Lex continuitatis* genennt. So viel aber auch der kleinen Zwiſchenveränderungen in dieſem oder jenem Falle ſeyn mögen; ſo müſſen ſie doch nicht für wirklich unendlich gehalten werden, welches etwas wiederſprechendes wäre. 8) **Die Natur gehet den kürzeſten Weg;** welches allezeit von ihr zu präſumiren iſt. Denn, wenn ein kürzerer Weg da iſt, etwas zu erklären, ſo nimmt man den Ueberſchuß bey einem weitern ohne Beweis an. Sollte aber Gott in ſeiner geheimen Regirung nicht bisweilen wirklich Umwege nehmen, um ſeine Weisheit den Menſchen deſto wundernswürdiger zu machen?

§. 25.

§. 25. 9) Eine Hypotheſe, deren Realität nicht vor ſich bewieſen werden kann, erlanget auch keine objektiviſche Wahrſcheinlichkeit, wenn noch ſo viel gemeine d. i. bloße *Phaenomena* damit übereinſtimmen. Zu einer realen und brauchbaren Hypotheſe aber gehören folgende Eigenſchaften. Sie muß eine wahre logikaliſche, und nicht eine bloße ſcheinbare Wortmöglichkeit ſeyn: Die darinnen angenommene Kraft muß nicht etwan ſchwerer, als der zu erklärende Effekt ſelber, ſeyn: Sie muß nicht etwan aus andern Gründen poſitiv als unwahrſcheinlich erwieſen werden können. Wenn alles dieſes ſeine Richtigkeit hat; ſo muß ihre Realität doch noch beſonders erwieſen werden. Z. E. wenn man zu Auflöſung der Umſtände der Elektricität eine Atmoſphäre der Körper annimmt; ſo muß durch Erfahrungen und ähnliche Fälle vor ſich erwieſen werden, daß dergleichen in der Natur vorhanden iſt.

§. 26. 10) Derjenige Effekt wird präſumirt, zu welchem an ſich zureichende Urſachen vorhanden ſind, und da nicht erwieſen werden kann, daß ſie verhindert worden ſind. Man müßte ſonſt nicht, was für einem Leitfaden man in der Naturlehre zu folgen hätte. 11) Wo es wahrſcheinlich iſt, daß die zureichenden Urſachen ähnlich ſind, da iſt es auch wahrſcheinlich, daß die Wirkung ähnlich iſt. Dieſes präſumiret man auch umgekehrt; wenn nicht Gegengründe vorhanden ſind. Dieſe Regel kann ſo wohl bey wirkenden Urſachen, als bey Endurſachen gebraucht werden. Im letztern Falle heißt

heißt ſie ſo viel: Wo eben die Mittel gebraucht werden, da präſumiret man eben den Endzweck; und wo eben der Endzweck geſucht wird, da präſumiret man eben die Mittel.

§. 27. 12) Was an den Körpern, damit man Verſuche anſtellen kann, allgemein befunden worden, präſumiret man auch von den übrigen: Wenn der Grund der Präſumtion nicht entkräftet, oder das Gegentheil erwieſen werden kann. 13) Wenn man etwas, das doch ſelbſt nicht ſinnlich iſt, durch Verſuche beweiſet; ſo muß man entweder die Urſachen von den ſinnlichen *Phaenomenis* wiſſen, oder vorſichtig nach der Betrachtung der realern Möglichkeit, oder der Analogie ſchlieſſen. Z. E. das Zünden der Brenngläſer beweiſet völlig gewiß, daß bey einer größern Annäherung der Sonne die Stralen auch vor ſich zünden würden. 14) Wenn die Präſumtionen ſehr vervielfältiget, oder auf ſehr bekannte Dinge applicirt werden; ſo geben ſie eine moraliſche Gewißheit. Man hält alsdenn die Sätze für ſo gut, als demonſtrirt, oder machet, wenn ſie ſich dazu ſchicken, *Poſtulata* der Erfahrung draus. Z. E. der Satz, daß kein Menſch anders, als durch die Zeugung entſtehe, iſt ein *Poſtulatum* der Erfahrung; und Niemand wird im Ernſte glauben, daß es eine *Lucina ſine concubitu* gebe.

Das zweyte Kapitel,
Von der Materie, und den Körpern überhaupt.

§. 28.

Unter der Materie verſtehen wir, dem erſten Begriffe nach, dasjenige, was in den Dingen, die wir um uns ſehen, das Subjekt ausmachet. Denn alles, was wir an den Dingen wahrnehmen, z. E. Bewegung, Figur u. ſ. w. iſt etwas, welches wir als in etwas andern ſubſiſtirend zu denken genöthiget ſind. Das aber, worinnen etwas ſubſiſtiret, nennen wir ein metaphyſiſches Subjekt, und unterſcheiden es von den Kräften und Eigenſchaften, welche darinnen ſubſiſtiren. Dergleichen Subjekt nun iſt die Materie.

§. 29. Geben wir auf dasjenige Acht, was uns die Natur von den Dingen um uns lehret: ſo werden wir die Eigenſchaften der Materie dadurch leicht entdecken. Das erſte iſt, ſie **wird bewegt**. Denn dieſes empfinden wir hauptſächlich an den Dingen, nnd darauf lauft endlich alles hinaus. Den Kräften ſelbſt ſchreiben wir keine Bewegung zu; auch der Raum, worinnen die Bewegung geſchiehet, wird nicht ſelbſt bewegt. Folglich iſt es die Materie, welche bewegt wird.

§. 30. Ferner ſind wir vors andere genöthiget, die **Materie als etwas undurchdringliches zu denken**. Denn ſie ſoll mit der Kraft, und dem Raume nicht einerley ſeyn: es muß alſo, wenn nicht der Begriff davon verſchwinden ſoll, ein Etwas übrig bleiben,

welches eben das undurchdringliche Subjekt, oder die Materie iſt. Wir ſind uns auch bewußt, daß wir zwey unterſchiedene Subjekte an ganz einerley Ort nicht denken können. Folglich iſt die Materie undurchdringlich.

§. 31. Vors dritte iſt die **Materie ausgedehnt.** Die Zuſammenſetzung aus trennbaren Theilen, welche außer einander ſind, heißt die **phyſikaliſche Ausdehnung.** Dem Raume aber, welchen ein Ding einnimmt, und wie ferne man ſich an denſelben Theile vorſtellet, ſchreibet man die **mathemathiſche Ausdehnung** zu. Da nun die Materie aus trennbaren Theilen beſtehet; da ferner die Gedankentheile, welche man ſich an dem Raume, den ſie erfüllt, ihr ſelber zuſchreiben kann: ſo kommt ihr die Ausdehnung entweder im phyſikaliſchen, oder wenigſtens im mathematiſchen Verſtande zu.

§. 32. Zum vierten **muß auch alle Materie eine Figur haben.** Denn die Beſtimmung der Schranken einer Subſtanz, in Abſicht auf den Raum, den ſie einnimmt, heißt die Figur derſelben. Sie würde auch ſonſt der Bewegung nicht fähig ſeyn, weil dasjenige, was bewegt werden ſoll, Seiten haben muß, die es von dem *termino a quo* gegen den *terminum ad quem* kehren kann.

§. 33. Alle dieſe Eigenſchaften kommen der Materie als einem endlichen Subjekte zu, woraus aber noch nicht folget, daß ein jedes endliches Weſen Materie ſey. Da nun durch Bewegung keine Gedanke möglich iſt,

und alſo die denkenden Kräfte beſondere Subjekte erfordern: ſo iſt der fernere geſchloſſene Begriff von der **Materie**, daß ſie ein Ding ſey, in welchem bloße Bewegungsfähigkeit anzutreffen iſt. Die **Bewegungsfähigkeit** an der Materie kann entweder eine bloß leidende, oder eine thätige ſeyn. Daher auch in der Metaphyſik die **Materie** in *materiam primam*, und in die thätige Materie eingetheilet worden.

§. 34. Ein **Körper**, in der phyſikaliſchen Bedeutung, heißt eine Subſtanz, welche aus andern wirklich trennbaren Subſtanzen, welche in einer phyſikaliſchen Vereinigung ſtehen, zuſammengeſetzt iſt. Die natürlichen Körper beſtehen demnach aus Materie, und ſind von derſelben, nur der Betrachtungsart nach, unterſchieden. Ein Körper, in mathematiſcher Bedeutung, wird den Punkten, Linien, und Flächen entgegen geſetzt, und zeigt eine ſolche Größe an, welche nach allen Dimenſionen ausgedehnt iſt. Man abſtrahiret dabey völlig von der Beſchaffenheit des Weſens einer Subſtanz, welcher dergleichen Größe zukommt. Sie mag daher zuſammengeſetzt ſeyn, oder nicht; ſo kann die mathematiſche Größe auf ſie applicirt werden. Wenn daher auch der Raum ein Körper genennet wird: ſo kann es in keinem andern, als mathematiſchen Verſtande, geſchehen.

§. 35. Daß jeder Körper, welchen die Natur ſelbſt von andern unterſcheidet, als ein einziger, und als ein beſonderes Ganze anzuſehen iſt, davon lieget der Grund in der Vereinigung ſeiner Theile. Dieſe Vereinigung der Theile eines Körpers heißt die **Cohäſion**, oder der

Zu-

Zuſammenhang. Wenn die Theile ſehr ſchwach cohäriren, und durch bloße Berührung an einander in Cohäſion treten; ſo heißt ein Körper flüßig, außer dem aber feſt. Es gehöret nicht nothwendig zum Weſen eines Körpers, daß er aus ungleichartigen Theilen beſtehe. Iſt aber die Zuſammenſetzung aus ungleichartigen Theilen uns ſehr merklich; ſo nennen wir einen ſolchen Körper heterogen, außer dem homogen.

§. 36. **Die Materie iſt von der Natur in undenklich kleine Theile eingetheilet.** Dieſes iſt ein Hauptſatz, ohne welchen in der Phyſik nicht fortzukommen iſt. Die Möglichkeit hiervon kann man ſich ſo vorſtellen. Groß und klein ſind bloß relativiſche Begriffe, welche ſich auf ein gewiſſes Maaß beziehen, damit wir die Sache vergleichen. Die Beſtimmung der Größen aber, und der Subtilität unſerer Sinne iſt von Gott bloß willkührlich eingerichtet worden. Denn geſetzt, Gott hätte unſere Augen blöder gemacht; ſo würden uns die kleinen Punkte, die wir jetzo noch deutlich unterſcheiden können, alsdenn völlig verſchwinden. Dahero iſt es möglich, daß uns Gott mit unſern Empfindungen in die Mitte geſtellt hat, und daß dieſelben von dem kleinſten und von dem größten gleich weit entfernt ſind: ich meyne, daß, wie die größte Subſtanz, die wir empfinden, ſich gegen die kleinſte die wir unterſcheiden können, verhält; alſo auch dieſe ſich zu derjenigen verhalten kann, welche in der Natur wirklich die kleinſte iſt. Es kann uns daher in der Naturlehre völlig gleichgültig ſeyn, wenn irgendwo noch ſo eine große Subtilität der Materie angenommen wird.

Denn unſere Sinnen können hierinnen keinen Ausſpruch thun; und unſerer Erkenntniß, wenn ſie ſchon in dieſem Stücke nur ſymboliſch iſt, gehet dabey an Gewißheit nichts ab.

§. 37. Daß aber die Natur wirklich die Materie unbeſchreiblich ſubtil eingetheilt hat, lehren unzehlige Erfahrungen. Man gebe nur z. E. auf die Auflöſung der Körper in Rauch Achtung. Wie ſubtil iſt nicht die Ausdünſtung der Blumen, die wir in einem weiten Umkreiſe noch durch den Geruch empfinden? Und wie ſubtil müſſen nicht diejenigen Materien ſeyn, welche noch durch ſolche Körper gehen, die uns am dichteſten vorkommen? So gehet z. E. das Licht durch ein Glas, in welchem doch die feinſten Spiritus aufbehalten werden können; und die Wärme durchdringt die feſteſten Körper. Das Gold, der dichteſte Körper unter allen, läßt ſich ſo gar mechaniſch erſtaunlich ſubtil theilen. Z. E. ein ſilberner Cylinder 45. Mark ſchwer wird mit 6. Unzen Goldblättchen, oder, bey leichterer Vergoldung, mit 2. oder gar 1. Unze vergoldet: und zwar ſo, daß derſelbe in einen Faden, welcher 1163520 Fuß lang iſt, ausgezogen werden kann. Dieſer Faden iſt, nach Meilen gerechnet, 96. Meilen und 196. Ruthen lang, und doch iſt er über und über vergoldet. In dieſer Subtilität ſind die Goldtheilchen doch noch wirklich Gold, welches noch aus andern Theilen beſteht. In noch größeres Erſtaunen müſſen uns die Vergrößerungsgläſer ſetzen, durch welche, wenn ſie 100 tauſend und mehr mal vergrößert haben, noch Thierchen wahrgenommen worden, welche auch in die-

ſer

ſer Vergrößerung etwan die Größe eines Sandkorns gehabt haben.

§. 38. Es entſtehet nun ferner die Frage, ob die ſubtile Theilung der Materie unendlich fortgehet, oder ob man zuletzt auf Elemente kommen muß. Elemente ſind die kleinſte Subſtanzen, daraus die Körper beſtehen; welche daher nicht wieder zuſammengeſetzt, ſondern wirkliche erſte Einheiten der Natur ſind. Daß es dergleichen geben muß, iſt klar. Denn eine Menge endlicher Dinge iſt allezeit ſelbſt endlich, und das Gegentheil hat einen Widerſpruch in ſich. Wollte man auch ſagen, daß die Materie ins Unendliche theilbar wäre: ſo müßte folgen, daß ein Tropfen Waſſer aus ſo vielen Theilen, als das ganze Weltmeer, beſtehe. Die Verwirrung der mathematiſchen, und phyſikaliſchen Betrachtung der Körper hat zu dieſer unendlichen Theilbarkeit Veranlaſſung gegeben. Man bedenket aber nicht, daß die immer fortgeſetzte mathematiſche Theilung des Raumes nur ein bloßer Schein iſt, und endlich zum leeren Worte wird, ich meyne, daß, wenn ſie zu einem gewiſſen Punkte oder Grade geſtiegen iſt, man alsdenn bey noch fernerer Theilung eben ſo wenig ein möglich Objekt behält, als man eines hat, wenn man ſpricht: es giebt einen dreyeckigten Zirkel. Man kann auch nicht wiſſen, ob nicht im göttlichen Verſtande ſelbſt überhaupt unter allen möglichen Subſtanzen endlich eine die kleinſte ſeyn muß.

§. 39. Eine noch ſchwerere Frage iſt, was man den Elementen für Eigenſchaften bey zu legen hat. Erſtlich aber iſt gewiß, daß die Elemente thätige Kräfte

haben müſſen. Denn es gehen in der Welt thätige Veränderungen vor, welche der unmittelbaren Thätigkeit Gottes nicht zugeſchrieben werden dürfen. Ferner müſſen die Elemente ihre beſtimmte Figur und Größe haben. Denn erſtlich laſſen ſie ſich nicht anders denken: und zum andern wäre ſonſt durch dieſelben weder Bewegung, noch Körper möglich. Allein man wird fragen, wodurch die Elemente untheilbar ſind, wenn ſie noch ſelbſt eine Größe haben. Hierauf iſt überhaupt zu antworten, daß es die Geſetze der Wahrheit nicht anders geſtatten, als daß einige Subſtanzen in der Welt die erſten, und untheilbar ſind. Noch näher aber iſt der Grund davon aus dem Weſen und Vermögen der endlichen Subſtanzen zu begreifen. Denn zu einer Subſtanz oder einem vollſtändigen Dinge gehöret Subjekt und Kraft, wodurch ſie Gott eben zu einer Einheit oder einem einzigen Dinge gemacht hat, und ohne welche ſie gar nichts ſeyn würde. Da es nun endlich kleinſte Subſtanzen geben muß; ſo wüßte man gar nicht mehr, was man dächte, wenn eine ſolche Subſtanz noch ſollte getheilt werden können. Sie könnte nicht anders, als dadurch ganz und gar untergehen. Aus der Figur, die man einem Elemente zuſchreibt, und wodurch es nur etwas mechaniſch zu determiniren, geſchickt ſeyn ſoll, folgt auch noch keine wirkliche Theilbarkeit deſſelben: und eine mathematiſche Theilung iſt noch keine wirkliche.

§. 40. Die Elemente müſſen noch weiter, ſo wohl der Figur und Größe, als der Kraft nach, von unterſchiede-

ſchiedener Art ſeyn. Denn es läßt ſich ſonſt öfters von den Erſcheinungen an den Körpern keine Rechenſchaft geben. Es braucht auch ihre Figur nicht unveränderlich zu ſey; ja, es iſt wahrſcheinlich, daß ſich die Figur bey einigen mehr und leichter, bey andern aber weniger und ſchwerer verändern läßt. Die Kräfte der Elemente aber leiden noch mancherley Unterſchiede. Denn ſie können unterſchieden ſeyn, erſtlich in der Leichtigkeit und in der Art und Weiſe, wie ſie erweckt werden, in der Geſchwindigkeit, dem Nachdrucke, der Dauerhaftigkeit, der Fähigkeit bey gewiſſen Umſtänden ihre Direktion leichte zu ändern; endlich auch darinnen, daß vielleicht die Wirkſamkeit einiger in einer beſtändigen Bemühung beſtehet. Es können auch verſchiedene Arten von Kräften in einem Elemente zuſammen kommen.

§. 41. Die Zahl und Arten der Elemente aber ausdrücklich zu beſtimmen, iſt uns mit keiner Zuverläſſigkeit möglich. Das gehet wohl an, daß wir aus den *Phaenomenis* ſchließen können, daß es elementariſche Materien von dieſer und jener Art giebt: Aber woraus wollten wir überhaupt die Anzahl der Elemente beſtimmen? Newtons Erfahrungen haben gelehrt, daß es vielleicht unzehlige Arten von Lichte giebt, welche man nur ſo gut als möglich unter Klaſſen bringet. Wer will nun ausmachen, wie viel Arten von elaſtiſcher Materie es giebt, welche ſubtiler, als die Luft ſind, und welche man unter einen allgemeinen Namen des Aethers zuſammen begreift?

§. 42. Haben aber vielleicht die Elemente, außer der Bewegungskraft, auch eine Kraft zu denken? Haben ſie vielleicht gewiſſe Empfindungen und Vorſtellungen, oder gewiſſe Triebe, vermöge welcher ſie nach denſelben handeln? Wenn man dieſes ſagte: ſo verwandelte man in der That die ganze Welt in einen Haufen Geiſter. Der Freyherr von Leibnitz hat dieſes gethan, indem er allen Monaden eine vorſtellende Kraft der Welt zuſchrieb. Und ob er ihnen wohl den Namen der Geiſter nicht beygelegt, ſondern denſelben nur denjenigen Monaden vorbehält, welche deutliche Vorſtellungen haben: ſo läuft doch dieſes auf einen bloßen Wortſtreit hinaus. Dabey iſt noch das ſchlimmſte, daß er ſeinen Monaden die Größe, und Figur abgeſprochen hat, daher ſie in der ganzen Phyſik zu nichts nütze ſind. Der Freyherr von Wolf läßt ſich auf die vorſtellende Kraft in den Elementen oder Monaden nicht ein: nimmt ſie aber ohne Figur und Größe an, und leget ihnen nur eine Kraft und Beſtrebung, ihren Zuſtand zu verändern, bey. Allein er ſetzet hiermit einen undeterminirten Begriff mit Verneinung aller möglichen Determinationen, welcher einen Widerſpruch in ſich hält, und deſſen Exiſtenz daher nicht möglich iſt. Da man aber ſicher poſtuliren kann, daß die Wirkungen der Körper an ſich aus bloßen Bewegungskräften erkläret werden können: So nähme man die vorſtellenden Kräfte der Elemente zur Unzeit, und ohne Beweis, an.

§. 43. Nun iſt noch die Frage zu erörtern übrig, ob die körperliche Welt von Materie ganz voll iſt; oder ob es auch vielleicht einen leeren Raum in der

Welt

Welt giebet? Verſtehet man hier einen von allen Subſtanzen leeren Raum; ſo iſt dieß ein ſich ſelbſt widerſprechender ungereimter Begriff. Denn der Raum iſt kein vollſtändig Ding, auch keine anklebende Eigenſchaft; ſondern er iſt ein *Abſtractum* von der Exiſtenz der Subſtanzen. Daher, wo keine endlichen Dinge ſind, da muß doch die unendliche Subſtanz ſeyn, welche allen möglichen Raum erfüllet. Folglich giebt es keinen ganz leeren Raum. Verſtehet man aber einen von allen Creaturen leeren Raum: ſo iſt zu unterſcheiden, ob man von einem merklich großen leeren Raume, oder *Vacuo continuo*; oder nur von leeren Zwiſchenräumchen zwiſchen den Elementen, oder *Vacuo diſſeminato* redet. Was nun hiervon zu halten iſt, muß weiter unterſucht werden. Beyde *Vacua* aber muß man nicht mit dem Gverickiſchen luftleeren Raume verwirren.

§. 44. Der leere Raum wird von einigen mit ganz untüchtigen Gründen ſo wohl beſtritten, als vertheidiget. Einige verneinen ihn aus dem Grunde, weil die Figur der Köper ſonſt keinen zureichenden Grund haben würde; welches Vorgeben ſehr ſeltſam, und vergeblich iſt. Denn die Figur der Körper hat ihren determinirenden Grund in der Figur ihrer Elemente, und dieſe haben ſie vom Schöpfer bekommen. Was hat alſo der Raum damit zu thun? Andere hingegen vertheidigen den leeren Raum, und berufen ſich auf die verſchiedene Schwere der Körper, welche von mehr oder wenigern leeren Zwiſchenräumen herkommen ſoll. Allein die Schwere überhaupt, und die gleich große Schwere der Materie wird um eines übereilten und falſchen

falſchen Schluſſes willen erdichtet: und folglich bekömmt der leere Raum daher keinen tüchtigen Beweis. Dergleichen iſt auch derjenige, da man meynet, die Bewegung der Weltkörper könne nicht fortdauren, wenn der Himmelsraum nicht leer wäre. Allein es wird an ſeinem Orte gezeiget werden, daß ſie dadurch vielmehr verſtändlich wird. Den größten Schein hat dieſes, wenn man ſagt, ohne leeren Raum würde keine Bewegung, oder ſie würde allzuſchwerlich, geſchehen. Dieſer Schwierigkeit wird aber damit begegnet, wenn man nur die bewegenden Kräfte groß genung annimmt, um den Widerſtand zu überwinden, und überall durchzudringen.

§. 45. Ein *Vacuum continuum* iſt aber deßwegen zu verneinen, weil wir uns dadurch ohne allen Grund eine vernünftige Erklärung natürlicher Begebenheit unmöglich machen würden. Hingegen laſſen ſich bündige Gründe für das *Vacuum diſſeminatum* angeben, welche wohl in Acht zu nehmen ſind, damit man nicht, bey Verneinung alles leeren Raumes, auf eine Unendlichkeit der Welt verfallen möge. Daß aber ein leerer Raum in der Welt möglich ſey, ſiehet man daraus, weil Gott einen Theil der Geſchöpfe vernichten, und die zunächſt geſtellten an ihrem Orte erhalten könnte, wodurch mithin ein leerer Raum entſtehen würde. Daß nun ferner wirklich ein zerſtreueter leerer Raum in der Welt zugegeben werden müſſe, ſiehet man ein, wenn man ſich vorſtellet, daß die Bewegung eines Dinges in allen Direktionslinien möglich ſey, und die Elemente nicht von ſo überaus großer Biegſamkeit ſind, daß

ſie ſich in eine jedwede Figur legen laſſen. Denn, dieſes vorausgeſetzt, ſo entſtehen bey ihrer Bewegung leere Zwiſchenräume, man nehme auch ihre Figur an, wie man will. Da aber unſere Sinnen ſchon von den kleinſten Subſtanzen in der Welt ſo weit entfernt ſind: ſo können uns freylich die kleinſten Zwiſchenräumchen derſelben noch vielweniger merklich werden. Inzwiſchen muß von ihnen wahr bleiben, was wir an Subſtanzen von merklicherer Größe, und Figur augenſcheinlich wahrnehmen. Es läßt ſich auch hieraus die Bewegung der Körper auf eine leichte Art begreiffen.

Das dritte Kapitel,

Von

den phyſikaliſchen Gründen der Bewegung.

§. 46.

Alle Veränderungen der Körper geſchehen durch Bewegung. Die Bewegung iſt die Veränderung des Ortes, den eine endliche Subſtanz einnimmt. Sie iſt entweder eine abſolute und wahre Bewegung, wenn der abſolute Theil des Raumes den ein Ding einnimmt, verändert wird; oder eine relativiſche und ſcheinbare, wenn nur der relativiſche Ort gegen ein anderes Ding verändert wird, ungeachtet das Ding ſich ſelbſt nicht beweget. Auf gleiche Art iſt auch die Ruhe abzutheilen, welche der Zuſtanz einer Subſtanz iſt, da ſie an

ihrem

ihrem Orte bleibet. Ferner iſt die Bewegung entweder eine innerliche, wenn in einem zuſammengeſetzten Dinge reale Theile ihren Ort verändern; oder eine äußerliche, wenn und wie ferne ein betrachtetes Ganze ſeinen Ort verändert, ohne Verſetzung ſeiner integraliſchen Theile unter einander. Die äußerliche Bewegung iſt wiederum eine totale, oder partiale; da in jener das Ganze, in dieſer aber nur angenommene integraliſche Theile deſſelben, den Ort verändern.

§. 47. Bey jeder Bewegung der Körper unterſcheide man die Geſchwindigkeit, die Direktion, oder Richtung, und die Maſſe oder Menge der Materie, welche bewegt wird. Die Geſchwindigkeit der Bewegung iſt die Beſtimmung des Raums, welcher binnen einer gewiſſen Zeit zurückgelegt wird. Sie wird, wie die Bewegung ſelbſt, in die abſolute, und reſpektive eingetheilt. Dieſe ſind wohl zu unterſcheiden, und ihre Urſachen müſſen jede beſonders aufgeſucht werden. Die Bewegung aber wird, in Anſehung ihrer Geſchwindigket, in die gleichförmige, beſchleunigte, und verzögerte abgetheilt. Die Direktion iſt die Beſtimmung des Punktes, gegen welchen die Bewegung in gerader Linie zugehet. Die Linie ſelbſt heißt die Direktionslinie.

§. 48. Eine jede Bewegung ſetzet in dem bewegten Dinge, oder außer demſelben, oder in beyden zugleich eine zureichende wirkende Urſache voraus. Weil nun eine Bewegung von mehrern Urſachen zugleich abhangen kann; ſo wird ſie in die einfache, und zuſammengeſetzte eingetheilt. Um ſich die Bewegungen

bequem

bequem vorzuſtellen, abſtrahiret man ſich einen Mittelpunkt an denſelben. An den ſchweren Körpern heißt derjenige Punkt, in welchem man ſich die ganze Schwere vorſtellt, und bey deſſen Unterſtützung der Körper in Ruhe bleiben würde, der Mittelpunkt der Schwere. Auf eben dieſe Weiſe kann man ſich bey allen bewegenden Kräften einen Mittelpunkt vorſtellen. Das Produkt aus der Geſchwindigkeit des Mittelpunkts der Bewegung, und der Summe der Maſſe kann die Quantität der Direktion heißen.

§. 49. Eine Regel, darinnen beſtimmt wird, wie die Bewegungen erfolgen, heißt ein Geſetz der Bewegung. Einige laſſen ſich aus dem Weſen der Bewegung nothwendig verſtehen, und gehören in die Metaphyſik, daher ſie metaphyſiſche Geſetze der Bewegung heißen. Andere gehören zu der zufälligen Einrichtung dieſer Welt, und der Körper in derſelben; dieſe können daher phyſikaliſche Geſetze der Bewegung heißen: und die Gründe zur Erklärung derſelben ſollen jetzo aufgeſucht werden.

§. 50. Die Erfahrung lehret, daß die Körper einander auf dreyerley Art in Bewegung ſetzen: erſtlich durch den bloßen Druck, da einer dem andern wegen der Undurchdringlichkeit, und nicht genugſamen Widerſtandes ausweichen muß; ferner durch das Ziehen, nämlich wieferne ein Körper, weil er mit dem andern zuſammen hängt, verurſachet, daß ihm der andere folgen muß; endlich durch den Stoß, da ein Körper den andern, indem er ihn mit gehöriger Geſchwindigkeit ſtößt, in Flug bringet. Eine jede Bewe-

gung,

gung, da die bewegende Subſtanz die bewegte vor ſich hertreibt, heißt ein Stoß. Bey den beyden erſtern Arten verurſachen die bewegenden Körper die Bewegung, als bloße Exiſtentialgründe: Bey dem Fluge aber, darein ſich die Körper bringen laſſen, werden in denſelben thätige Kräfte in Aktion gebracht. Im letztern Falle hat entweder die bewegende Kraft zuvor geruhet; oder ſie iſt nur verhindert geweſen. Daraus folget: 1) Die Bewegung hanget entweder von einem Exiſtentialgrunde, oder von einer thätigen Urſache ab. 2) Die Bewegung iſt entweder eine **urſprüngliche**, oder eine **abgeleitete** und **mitgetheilte**, oder **beydes** zugleich. 3) Die bewegenden Kräfte ſind entweder beſtändig fortdaurende *Niſus*, oder erweckte thätige Kräfte.

§. 51. Aus dieſen Unterſchieden fließt die Eintheilung der Bewegungskräfte ſelbſt, in **todte**, und **lebendige**. Eine **lebendige Kraft** iſt, welche das in ihrer Art wirklich thut, was durch ſie möglich iſt; und daher mit der Bewegung ihres Subjekts verbunden iſt. Was eine **todte Kraft** ſey, ergiebet ſich hieraus leichte. Es laſſen ſich aber zweyerley Arten derſelben denken: ſie iſt entweder ein *Niſus*, das iſt, ein verhindertes Beſtreben nach einer Bewegung, oder eine völlig ruhende. Dieſe letztere wird ordentlicherweiſe unter der Benennung einer todten Kraft verſtanden; und dergleichen iſt z. E. der Druck der Schwere eines aufliegenden Körpers. Eben ſo läßt ſich auch die lebendige Kraft unterſcheiden.

§. 52. Ein Widerſtand heißt eine ſich äußernde Schwierigkeit die Bewegung zuzulaſſen. Dieſe Schwierigkeit beſtehet entweder in einer thätigen Kraft, oder nicht: daher der Widerſtand auch entweder ein thätiger, oder unthätiger iſt. Der erſtere geſchiehet wiederum *directe*, oder *indirecte*. Kepler hat, wegen des Widerſtandes der zubewegenden Materie, derſelben eine Trägheit zugeſchrieben, welches man auch die Kraft der Trägheit nennet; und ſie wird in die metaphyſiſche, und phyſikaliſche eingetheilt. Hingegen verſtehet Newton, und andere, unter der Kraft der Trägheit, eine jede Diſpoſition des Körpers, in ſeinem Zuſtande zu verbleiben. Dieſe Beſtimmung iſt aber nicht nützlich: Denn ſolchergeſtalt wird eine fortgeſetzte Thätigkeit auch eine Trägheit ſeyn. Im übrigen iſt nicht aller Widerſtand eine bloße Privation; doch iſt er auch nicht zu frühzeitig einer thätigen Kraft zuzuſchreiben, noch weniger aber darf man dazu eine beſondere Materie erdichten.

§. 53. Von den Kräften unterſcheide man die Aktionen, welche in dieſes oder jenes Objekt geſchehen. Die Aktion iſt allemal der Reaktion gleich. Denn durch die Aktion wird der Zuſtand des Objekts verändert. Folglich muß in demſelben eine Diſpoſition zu irgend einem andern Zuſtande da geweſen ſeyn, welche in Anſehung der itzt hervorzubringenden Veränderung eine Schwierigkeit und ein Widerſtand war, und eben die Reaktion genennet wird. Sobald dieſe vernichtet worden; ſo geſchieht eben hiermit die Veränderung des Zuſtandes. Von

was für Art die Reaktion in jedem Falle ſey, und wie viel von thätigen Urſachen, oder unwirkſamen Gründen herkommt, muß in jedem Exempel beſonders bemerkt werden. Die bewegenden, und widerſtehenden Kräfte aber wirken allezeit nach Proportion der Maſſe, und Geſchwindigkeit.

§. 54. Wenn eine Bewegung verurſacht wird; ſo bilde man ſich nicht etwan ein, als wenn die Kraft aus einem Subjekte in ein anderes übergehe, und daß ein Körper dem andern ſeine Bewegungskraft wirklich mittheile. Denn die Kraft kann niemals ohne Subjekt ſeyn, welches aber bey dem Uebergange derſelben in ein ander Subjekt, ſeyn müßte: ſondern die bewegende Kraft des einen Körpers iſt nur die Bedingung, unter welcher die Kraft in dem andern erweckt wird. Man kann hieraus beurtheilen, wie ferne die Regel wahr iſt, daß alles, was bewegt wird, von einem andern bewegt werde. Sie iſt ein *Poſtulatum* der Erfahrung, und hat nicht allezeit die Bedeutung, daß der bewegende Körper den bewegten beſtändig berühren müſſe, welches der Flug eines Körpers widerleget. Sie gilt auch nicht von alten Subſtanzen, weil es urſprüngliche Bewegungen giebet, die endlich von einer geiſtigen Kraft herzuleiten ſind.

§. 55. Daß, wenn ein Körper von einem andern bewegt wird, dieſes nicht bloß als ein exiſtentialiſcher Effekt aus der Undurchdringlichkeit der Materie herzuleiten, ſondern der Erweckung thätiger Kräfte zuzuſchreiben ſey, erhellet aus folgenden Umſtänden: 1) Eine angefangene Bewegung ſetzet ſich fort. 2) Der

Kör-

Körper, in welchem die bewegende Kraft war, verlieret ſeine Bewegung ganz oder zum Theil dadurch, daß er andere in Bewegung bringet; daher es eben ſcheinet, als wenn die Kraft in dieſelben übergienge. 3) Wenn er ſeine Aktion gegen den Körper, der bewegt werden ſoll, eine Zeitlang fortſetzen kann; ſo nimmt in dieſem die bewegende Kraft immer zu; z. E. wenn ſich der Ball von dem Raket abſondert. Wenn nun von dieſen Umſtänden die Urſachen aufzuſuchen ſind; ſo dürfen wir eben nicht Beweiſe der Nothwendigkeit davon verlangen: Denn dieſe Dinge hangen von der willkührlichen Einrichtung des Schöpfers ab. Folglich ſind nur hierbey ſolche Hypotheſen anzunehmen, deren Realität ſich erweiſen läßt.

§. 56. Daher muß in den elementariſchen Theilchen irgend eine Bewegung ihrer Subſtanz die Bedingung von der Erweckung ihrer Bewegungskraft ſeyn. Von was für Art dieſelbe iſt, läßt ſich eben ſo wenig ausmachen, als ſich die eigentliche Figur der elementariſchen Theilchen beſtimmen läßt. Die Bewegung könnte eine äußerliche totale, oder nur eine partiale ſeyn, nämlich eine Veränderung der Figur, und Größe des elementariſchen Theilchens. Dieſes letztere iſt eine leichtere Möglichkeit, und es iſt alſo auch vernünftiger, dieſe Meynung anzunehmen.

§. 57. Man nehme nun an, daß, ſo bald die Figur eines elementariſchen Theilchens geändert wird, ein Beſtreben entſtehet, ſich wieder darein zu ſetzen, und zugleich auch ſeine Bewe-

gung in der Direktion des Stoßes fortzuſetzen. Dieſe Hypotheſe machet keine Schwierigkeit. Denn theils iſt ſie eine fernere Beſtimmung des vorigen Satzes; theils iſt ſie ſchon deßwegen real, weil wir die Exempel davon in der Welt vor Augen ſehen. Diejenigen Elemente, welche mit dergleichen Kraft verſehen ſind, ſind daher ſämmtlich elaſtiſch. Hieraus läßt ſich auch ſogleich verſtehen: wie die Erweckung der thätigen Kraft ſtufenweiſe ſtärker wird; und wie eine lebendige Bewegung erfolgen kann, die auch an Geſchwindigkeit den ſtoßenden Körper ſelbſt übertreffen kann.

§. 58. Man muß ſich ferner vorſtellen, daß die Kräfte der Elemente zu viel größerer Geſchwindigkeit aufgelegt ſind, als wozu ſie jemals erweckt werden können. In dieſer Hypotheſe iſt wiederum keine Schwierigkeit; und es folget daraus abermals, daß die verurſachte Bewegung geſchwinder, als ihre veranlaſſende Urſache, ſeyn kann. Vielleicht giebt es auch in den Elementen ſolche Kräfte, welche nicht in verhinderten *Niſibus* beſtehen, ſondern vor ihrer Erweckung völlig geruhet haben, und die, wenn die *Niſus* in Bewegung ausbrechen, zugleich in Aktion kommen. Hieraus würde von neuen folgen, daß die Geſchwindigkeit eines bewegten Subjektes immer zunehmen könnte. Ob es aber dergleichen Bewandtniß mit den Elementen in der Welt wirklich habe, ſoll hiermit noch nicht behauptet ſeyn.

§. 59.

§. 59. Hingegen iſt weiter für gewiß anzunehmen, daß alle Materien in der Welt, nur die äußerſte ausgenommen, ſich in dem Stande einer Zuſammendrückung befinden, welche ihnen widernatürlich iſt. Die Realität dieſer Hypotheſe kann an vielen Subſtanzen durch Verſuche klar gemacht werden. Ihre Deutlichkeit iſt auch ſchon ein Kennzeichen ihrer Realität. Denn es folget daraus: Wenn der Widerſtand nicht von allen Seiten gleich iſt; ſo brechen die Körper, vermöge ihrer innerlichen thätigen Kraft, dahin in Bewegung aus, wo er am ſchwächſten iſt. Dieſer Satz iſt einer von den Hauptaxiomaten der Naturlehre, aus welchem der größte Theil natürlicher Begebenheiten erkläret werden muß.

§. 60. Unter den itzt geſetzten Bedingungen kann man eine Tendenz der Elemente, und Körper gegen alle Seiten annehmen. Die Elemente ſelbſt müſſen nur Größe, und Figur haben: denn ohne dieſe, und bey dem gewöhnlichen Begriffe des Raumes, da man die Art und Weiſe des Zugleichſeyns mehrerer Dinge darunter verſteht, kann keine Bewegung begriffen werden. Fraget man aber nach dem fernern Grunde der Zuſammendrückung der Materien in der Welt; ſo muß entweder Gott ſelbſt unmittelbar die Urſache davon ſeyn, oder die äußerſte Materie muß durch ihre bloße *Inertiam* ſie ſämmtlich in ihrer Verfaſſung beyſammen halten. Dieſes letztere iſt das vernünftigſte: und die uns geoffenbarte Schöpfungshiſtorie ſtimmet damit überein. Denn die Waſſer, welche Gott über die Ausdehnung aller Himmel geſetzt hat, und un-

ter welchen unſere Atmoſphäre nicht verſtanden werden kann, ſchicken ſich eben zu einer ſolchen Materie.

§. 61. Gleichwie jede endliche Kraft in jedem Zeitpunkte irgend einen gemeſſenen höchſtmöglichen Effekt haben muß; ſo hat auch die Receptivität zur Bewegung in den Elementen, und Körpern ihre gemeſſenen Schranken: nämlich daß durch dieſe oder jene geſetzte Urſache nicht mehr, als ſo oder ſo viel Bewegung determinirt werden kann. Dieſes muß nun allezeit *a poſteriori* erkannt werden. Z. E. Die Geſchwindigkeit der fallenden Körper nimmt zu, aber nicht unendlich fort; ſondern ſie erlangen zuletzt eine höchſt mögliche Geſchwindigkeit.

§. 62. Die Mittheilung der Bewegung erfordert eine gewiſſe Zeit, wie ferne nicht die Bewegung ein bloß exiſtentialiſcher Effekt iſt. Z. E. Wenn an einer Stange das eine Ende fortgeſtoßen, oder bewegt wird; ſo wird auch das andere zugleich mit bewegt: und dieſes iſt ein bloß exiſtentialiſcher Effekt. Hingegen, wenn man einen dünnen Stab an beyden Enden mit den Fingern hält, und er wird in der Mitten ſchnell zerſchlagen; ſo fühlet man keinen Stoß davon. Denn die Extremitäten ſinken, ehe der Stoß bis an die Finger fortgebracht werden kann. Woraus zugleich erhellet, daß die elementariſchen Theilchen deſſelben noch nicht alle in Bewegung geſetzt geweſen ſind; und daß folglich die Mittheilung der Bewegung ihre gehörige Zeit braucht.

§. 63. Nimmt man die angegebenen Gründe, wodurch die bewegende Kraft der Körper möglich iſt, an; ſo wird man auch leicht begreifen, wie dieſelbe durch den Widerſtand anderer Materien wiederum weggenommen werden kann. Denn, wenn die Aktivität der thätigen Kräfte in den Elementen an eine beſtimmte Bewegung ihres Subjektes gebunden iſt; ſo wird folgen, daß, nach dem dieſe Bewegung verhindert wird, auch die Kraft wiederum zu wirken aufhöret. Auch dieſes findet an ſolchen Körpern ſtatt, die nur in wenig Punkten berühret werden, z. E. an zwo Kugeln, deren eine die andere entweder in Bewegung, oder in Ruhe bringet. Denn der Stoß der nur in einem Punkte geſchieht, ſetzt ſich in einem unmerklichen Augenblicke durch die zuſammenhangenden Theile des ganzen Körpers fort, und verurſachet das, was geſchehen würde, wenn er in allen Punkten wäre berühret worden. Nimmt man zur Bedingung der Bewegung eine Art von Oſcillation an; ſo wird ſolches noch leichter zu begreifen ſeyn. Denn z. E. die Oſcillation in einem klingenden Körper höret auf, wenn er nur an einem Orte mit der Hand gehalten wird.

§. 64. Hiermit wird man ſich auch einen Begriff machen können, wie dasjenige möglich iſt, was uns eine Mittheilung und ein Uebergang der bewegenden Kraft aus einem Körper in den andern zu ſeyn ſcheinet. Denn weil die thätige Bewegungskraft an eine beſtimmte Bewegung der elementariſchen Subſtanzen, als an eine Bedingung, verknüpft iſt; ſo ſiehet man, wie eine todte Kraft in ihnen lebendig

werden kann; nämlich ſie wird durch den Stoß anderer bewegenden Körper erzeuget, worauf ſie ſich nach Proportion der determinirenden Urſache thätig beweiſet. Weil aber der Körper, in welchem ſie ſich befindet, vermöge ſeiner Kraft der Trägheit, dem anſtoſſenden Körper widerſtehet, und in demſelben einen gewiſſen Theil der Kraft vernichtet, und aufhebet; ſo wird er zwar nach dem Maaße der in ihm lebendig gewordenen Kräfte fortbewegt, der anſtoßende Körper aber um ſoviel, als er von ſeinem Vermögen verlohren, verzögert, ſo, daß es ſcheinet, als wenn die Kraft in dieſem unter- und in den andern übergehe.

§. 65. Zu der allgemeinen Unterſuchung von den phyſikaliſchen Urſachen der Bewegungen gehöret auch noch die Beſtimmung, wie man die Größe der Bewegungen, der bewegenden Kräfte, und ihrer Wirkungen zu ermeſſen hat. Es gehöret dieſes eigentlich in die Metaphyſik: hier ſind nur einige phyſikaliſche Erläuterungen hinzuzufügen. Was erſtlich die Größe der Bewegung anlanget, ſo muß dieſelbe aus der Maſſe, oder Menge der bewegten Materie, multiplicirt mit der Geſchwindigkeit, ermeſſen werden. Die wahre Größe der Bewegung alſo wäre aus der Menge der elementariſchen Theilchen, die bewegt werden, und aus der Menge der kleinſten Realtheilchen des Raumes, dadurch ſie bewegt werden, zu ermeſſen. Keines von beyden aber wiſſen wir. Wir beſtimmen alſo die Maſſe der Körper durch ihre Schwere, und die Geſchwindigkeit durch beliebige Theile des Raumes.

§. 66. Was ferner die Größe des Effekts einer bewegenden Kraft anbetrift, ſo iſt derſelbe ſeiner bewegenden Urſache allezeit gleich, oder vielmehr proportional. Denn, da die Wirkung von der Urſache abhänget; ſo muß ſie auch zu- und abnehmen, wie die adäquate Urſache zu- oder abnimmt. Wenn man daher ſaget: Der Effekt gelte ſeiner adäquaten Urſache gleich, ſo heißt dieſes ſo viel: Es wirke keine Aktion ohne allen Effekt, und in dem Effekte ſey allezeit etwas, welches der Aktion nach allen Umſtänden reſpondire, und alſo der Urſache für gleichgeltend zu achten. Bey der Berechnung des Effektes muß in der Natur auf drey Umſtände Acht gegeben werden: 1) Auf die Kraft des Körpers ſeine eigene Materie zu bewegen; 2) Auf die Bewegung der Materie außer ihm; 3) auf den Widerſtand, welchen er überwinden muß. Hieraus wird auch zu beurtheilen ſeyn, ob in der Welt beſtändig gleich viel Bewegung erhalten werde? So viel iſt nur gewiß, daß in der Welt beſtändig gleich viel bewegende Kräfte erhalten werden. Und es klinget wunderlich, wenn einige aus dieſem Grunde die wechſelsweiſe Wirkung der Geiſter und Körper in einander haben beſtreiten wollen.

§. 67. Nun iſt noch die Frage übrig, wie man die Größe der bewegenden Kräfte in der Natur ſchätzen ſoll. Das Maaß, welches der Freyherr von Leibnitz erfunden, iſt das einzige nothwendig richtige. Nämlich die Größe der lebendigen Bewegungskräfte muß aus der Maſſe, multiplicirt mit dem Quadrate der Geſchwindigkeit, ermeſſen werden. Der Grund hiervon

lieget in der Natur der Reaktion; und außerdem wird ſchwerlich ein überzeugender Beweis von der Wahrheit der angegebenen Regel geführt werden können. Nach eben der Regel iſt auch die Größe der Bewegungs-*Niſuum* zu ſchätzen, aber nur derjenigen, deren einer in der That eine größere Geſchwindigkeit von Natur hat, als der andere; nicht aber, wenn ſie von mechaniſcher Applikation herrühret.

Das vierte Kapitel,

Von den Geſetzen der Bewegung.

§. 68.

Geſetze der Bewegung heißen die Regeln, nach denen die Bewegung in der Welt geſchiehet. Die Menge derſelben iſt, wenn man ſpecial gehen will, unendlich; Daher ſollen hier, nach den unterſchiedenen Arten der Bewegung, nur diejenigen angezeiget werden, welche in der Naturlehre für die nöthigſten und brauchbarſten zu halten ſind. Bey den Beweiſen derſelben iſt hier hauptſächlich auf die wirkenden Urſachen zu ſehen: Denn die geometriſchen Beweiſe gehören eigentlich für die applicirte Mathematik. Beyderley Arten aber können auch mit einander verbunden werden.

§. 69. Die allgemeinſten Geſetze der Bewegung, wovon im vorigen ſchon das meiſte da geweſen, ſind folgende: 1) Eine angefangene Bewegung ſetzt ſich fort. 2) Eine jede Bewegung geſchiehet in

der

der Direktion der bewegenden Urſache. 3) Das Vermögen der Bewegung richtet ſich nach der Maſſe, und Geſchwindigkeit; und man kann eins durch das andere compenſiren. 4) Bey ungleichem Drucke von verſchiedenen Seiten geſchiehet die Bewegung dahin, wo der Druck am ſchwächſten iſt. 5) So viel Bewegung die bewegende Kraft verurſachet, ſo viel gehet ihr ſelbſt ab; daher ſie überzugehen, und ſich zu theilen ſcheinet. 6) Eine lebendige Bewegungskraft vermag mehr, als eine todte. 7) Die Bewegung der Fläche, darauf die Bewegung geſchiehet, verändert nichts in der reſpektiven Geſchwindigkeit. Doch muß wohl darauf gerechnet werden, wenn für die abſolute Geſchwindigkeit eine zureichende Urſache geſucht werden ſoll. Z. E. wenn erklärt werden ſoll, warum ein Körper bey einer zuſammengeſetzten Bewegung die Diagonallinie gehe; oder wenn von dem Fluge der Körper auf einem Schiffe, oder unſerm ganzen Erdboden, Rechenſchaft gegeben werden ſoll. 8) Eine bewegende Kraft hat ihr größtes Vermögen, wenn ſie rechtwinklicht ſtößt; und deſto weniger, je ſpitziger der Winkel wird.

§. 70. Wir gehen zu den Geſetzen der Bewegung ſelbſt fort. Zuerſt wollen wir die Geſetze der einfachen Bewegung durchgehen. Sie werden am füglichſten durch *Pendula*, oder an einem Faden aufgehangene Kugeln beſtimmt. Es iſt aber zu unterſcheiden, ob die Körper völlig hart und elaſtiſch, oder ob ſie weich ſind. Von den Körpern, welche einander eindrücken, und deßwegen keine merkliche Elaſticität äußern, ſind die Regeln folgende: 9) Wenn ein

ein bewegter Körper an einen ruhenden ſtößt: ſo theilt ſich die Bewegung nach Proportion der Maſſen. Z. E. wenn eine Kugel mit 6. Grad Geſchwindigkeit gegen die andere, die ihr gleich iſt, anſtößt; ſo bewegen ſie ſich beyde: aber ſo, daß, da die fallende Kugel außerdem auch eben ſo hoch wieder geſtiegen ſeyn würde, ſie nun beyde zuſammen nur halb ſo weit gehen. 10) wenn zween Körper einander einhohlen, ſo bewegen ſie ſich nun geſchwinder als der langſamere, aber langſamer als der geſchwindere; und die Geſchwindigkeit wird unter ſie nach Proportion der Maſſen getheilt. Z. E. wenn die fallenden Kugeln gleich ſchwer ſind, und die eine iſt durch 3. die andere durch 6. Räume gefallen; ſo ſteigen ſie mit einander nach dem Stoße durch $4\frac{1}{2}$ Raum. 11) Direkte widrige Bewegungen heben einander auf, wenn ſie gleich ſind: ſind ſie aber nicht gleich, ſo beſtimmt die ſtärkere den Effekt durch ihren Ueberſchuß. Z. E. wenn die eine Kugel noch einmal ſo ſchwer iſt, als die andere; und ſie ſind beyde durch 6. Räume gefallen: ſo bewegen ſie ſich nach dem Anſtoße, noch gemeinſchaftlich nach der Direktion der ſtärkern durch 2. Räume.

§. 71. Die Geſetze der Bewegung von vollkommen elaſtiſchen Körpern beſtehen in folgenden: 12) Eine eingedruckte elaſtiſche Subſtanz beſtrebet ſich, ſich wieder in ihre vorige Figur zu ſetzen; und ihr Beſtreben iſt der Aktion gleich, wodurch ſie gedruckt wird, d. i. je ſtärker ſie eingedruckt worden, deſto ſtärker wird auch dieß Beſtreben. Dieſes letztere verſtehet ſich nur, wenn ihre Elaſticität unverändert fortdauret; und wo nicht

nicht der Grund davon in einer gewiſſen Zuſammenſe-
tzung lieget. Denn z. E. eine gar zu ſtarke Bewegung unſers Körpers macht die Fibern ſchwach. Als eine Folge fließet aus dieſer Regel, daß die Elaſticität eben ſo zunimmt, wie die Dichtheit. 13) Eine elaſtiſche Subſtanz, welche *directe* an eine unbewegliche Fläche angetrieben wird, gehet in eben der Linie, und mit eben der Geſchwindigkeit zurück; wenn ſie nicht andere Urſachen, z. E. die Schwere und widerſtehende Materie, daran hindern. Der Grund des Zurückprallens liegt entweder bloß in der Elaſticität; oder zugleich in einem noch übrigen Theile der vorher wirkenden Kraft.

§. 72. Noch ſpecialere Regeln von dem Anſtoſſe elaſtiſcher Körper ſind durch die Erfahrung beſtimmt worden. 14) Wenn eine elaſtiſche Kugel an eine gleich ſchwere ruhende anſchlägt; ſo kömmt ſie in Ruhe, und dieſe in Bewegung. Auf gleiche Weiſe muß, wenn eine ganze Reihe elaſtiſcher Kugeln neben einander gehänget wird, die leztere fortfliegen, wenn die erſte angeſchlagen wird, alle mittlern aber bleiben in Ruhe. Dieſe Regel trift nur ein, wie ferne nicht zufällige Urſachen etwas anders determiniren. Wenn aber 15) ein größerer elaſtiſcher Körper an einen kleinern anſtößt; ſo kommt er nicht ganz in Ruhe, ſondern er bewegt ſich eben in der Direktion fort, aber langſamer als zuvor. Wenn hingegen 16) ein kleinerer elaſtiſcher Körper einen größern bewegt; ſo wird die Bewegung des leztern langſamer, der anſtoſſende aber prallet ſo zurück, daß die reſpektive Geſchwin-

digkeit unverändert bleibet. Dieſe Regeln laſſen ſich auch auf die Fälle appliciren, da ein geſchwinderer Körper den langſamern einhohlet. Denn der langſamere iſt, wie ferne er es iſt, für ruhend zu halten.

§. 73. 17) Gleiche elaſtiſche Körper prallen mit gleicher und eben derſelben Geſchwindigkeit von einander. 18) Zween gegen einander ſchlagende elaſtiſche Körper von ungleicher Kraft verwechſeln die Geſchwindigkeiten, wenn die Maſſen gleich ſind; verhalten ſich aber die Maſſen wie die Geſchindigkeiten umgekehrt, ſo prallet jeder mit ſeiner vorigen Geſchwindigkeit zurück. Aus allen dieſen Regeln von elaſtiſche Körpern folget 19) daß die reſpektive Geſchwindigkeit allezeit vor und nach dem Anſtoße einerley bleibet.

§. 74. Dieſen Regeln können noch folgende beygefügt werden. 20) Eine Reihe von gleichen elaſtiſchen Körpern kann durch eben die Kraft in Ruhe erhalten werden, durch welche ein einziges erhalten wird: Denn die übrigen halten einander ſelbſt in Ruhe. Wenn aber 21) ein Körper durch eine Reihe von *Elaſtris* in lebendige Bewegung geſetzt wird; ſo iſt das Vermögen der Bewegung aus der Applikation zu beurtheilen, und zuzuſehen, wie ferne jedwedes in ihn agiren kann, und wie ferne eins das andere hindert. 22) Wenn zween Körper durch eine Reihe von zwiſchen ihnen befindlichen *Elaſtris* bewegt werden; ſo verhalten ſich ihre Bewegungskräfte, wie die Maſſen umgekehrt.

§. 75.

§. 75. Wir kommen nun auf die zuſammengeſetzte Bewegung, d. i. auf diejenige, welche aus der Verknüpfung zwoer oder mehrerer bewegenden Kräfte, deren Direktionslinien einen Winkel einſchließen, erwächſet. Der Grund, die Regeln derſelben zu beſtimmen, liegt in dem metaphyſiſchen Satze, daß widrige Urſachen nur einander verhindern, wie ferne ſie widrig ſind; und daher einen Effekt hervorbringen, wodurch beyden, ſo viel möglich, zugleich genug geſchieht. Um daraus nähere Regeln zu finden, unterſcheide man die Bewegung, da ein Körper in Flug gebracht wird, und diejenige, da er von den bewegenden Urſachen nur unmittelbar bewegt wird. Wenn alſo 23) ein Körper von zwo bewegenden Kräften, die einen Winkel einſchließen, geſtoßen wird; ſo bewegt er ſich in der Diagonale des *Parallelogrammi*, davon die Direktionslinien der Kräfte die Seiten ſind.

§. 76. 23.) Wenn der Körper in Flug gebracht wird; ſo gehet er durch die ganze Diagonale, und ſeine Geſchwindigkeit wird größer, als die Geſchwindigkeit jeder von den zwo ſtoßenden gleichen Kräften, ſo lange der Winkel unter 120 Grad iſt. Denn ſo bald er 120 Grad iſt, ſo widerſtehen alsdenn die Kräfte einander ſo ſehr, daß die Geſchwindigkeit des Körpers bis auf die Hälfte vermindert wird; welches immer zunimmt, je größer der Winkel wird. Wenn aber 24) ein Körper durch zwo Kräfte nur unmittelbar fortgeſtoßen oder gezogen wird; ſo kommt es auf die mechaniſche Application an, ob er die ganze Diagonale zurücklegen kann, oder nicht. Denn die Bewegung deſſelben iſt alsdenn

ein

ein bloß exiſtentialiſcher Effekt von der Bewegung anderer Körper. 25) Das Vermögen der zuſammengeſetzten Bewegung iſt niemals der Summe der Kräfte gleich, woraus ſie zuſammengeſetzt wird. Denn die beyden Kräfte hindern einander ſelbſt, und heben einander um einen gewiſſen Theil auf.

§. 77. Man kann jede Bewegung nach Belieben, als aus zwoen oder mehrern zuſammengeſetzt, anſehen. Es kann alſo hier die Regel von dem Zurůckprallen der ſchief ankommenden Bewegung beygebracht werden. Nämlich 26) bey der ſchief ankommenden Bewegung elaſtiſcher Körper ſind der Einfalls- und Zurückprallungswinkel einander gleich. Ferner 27) Alle krummlinichte Bewegung der Materie iſt eine zuſammenſetzte, und entſtehet aus der Colliſion etlicher geradelinichten. Denn eine jede kleinſte Bewegung geſchieht in gerader Linie. Eine krummlinichte Bewegung aber iſt nichts anders, als eine beſtändige Abweichung von der geraden Linie unter einem unmerklichen Winkel. Dieſe Abweichung kann nicht anders, als durch eine Colliſion mehrerer bewegenden Kräfte geſchehen. Man kann ſich daher zwo Kräfte vorſtellen, wodurch ſie verurſacht wird: die eine welche den Körper beſtändig nach einem beſtimmten Punkte, z. E. nach dem Mittelpunkte, zutreibt, und *Vis centripeta* genennt wird; und die andere, welche ihn beſtändig von eben demſelben Punkte zu entfernen in Bemühung iſt, welche *Vis centrifuga* heißt. Dieſe beyden Kräfte nennet man auch die Centralkräfte. Man kann ſich dieſelben durch das Schwingen und Drehen einer Kugel, die an einem Faden hängt, erläutern.

§. 78.

§. 78. Die Schwere der Körper iſt bey aller Bewegung derſelben eine von denjenigen Kräften, welche eine aus Centralkräften zuſammengeſetzte Bewegung determinirt. Die Regel nun, nach welcher die Schwere einen Körper beweget, iſt dieſe: 28) Die Geſchwindigkeit eines fallenden Körpers nimmt in allen Zeitpunkten ſo zu, wie die ungeraden Zahlen 1, 3, 5, 7, 9, u. ſ. w. ſo lange, bis er endlich ſeine höchſt mögliche Geſchwindigkeit erlangt; und daher verhalten ſich die Räume, welche er zurücklegt, wie die Quadrate der Zeiten. Hieraus verſtehet man ſogleich, daß das Vermögen der fallenden Körper zunimmt. Wie aber 29) die Bewegung der fallenden Körper beſchleuniget wird, in eben der Proportion wird hingegen die Bewegung der Körper, indem ſie der Direktion der Schwere zuwider aufſteigen, verzögert, und langſamer gemacht.

§. 79. Die phyſikaliſche Urſache von der zunehmenden Geſchwindigkeit der fallenden Körper zu entdecken, merke man folgendes. Ein ſchwerer Körper, indem er ungehindert fällt, widerſteht ſeiner Bewegung durch nichts. Ferner iſt die Schwere an ſich betrachtet, als eine Kraft anzuſehen, welche in gleichen Zeiten gleich viel Effekt hervorbringt. Und endlich iſt aus andern Gründen bekannt, daß eine angefangene Bewegung, vermöge der lebendig gewordenen Kraft des Körpers, ſich fortſetzen muß. Wenn nun die Urſache der Schwere einen Körper in einem kleinſten Zeitpunkte durch einen gewiſſen Raum beweget; ſo wird die entſtandene lebendige Bewegungskraft ihn in dem nächſtfolgenden kleine-

ſten Zeitpunkte eben ſo weit treiben, geſetzt auch, daß die Schwere zu wirken aufhörte. Dieſes leztere geſchieht aber nicht. Weil ſich nun in dem nächſtfolgenden kleineſten Zeitpunkte zwo gleiche Urſachen verbinden; ſo geſchieht die Bewegung zweymal ſo weit, als in dem erſten. Eben ſo urtheile man in dem dritten und folgenden Zeitpunkten; ſo wird man begreiffen, wie die Geſchwindigkeit eines fallenden Körpers zunimmt. Erlangt dieſer aber zulezt eine höchſtmögliche Geſchwindigkeit: ſo muß ſolches an der Receptivität deſſelben liegen; und der Widerſtand der Luft, und anderer ſubtilen Materien iſt ohne Zweifel in den Körpern, damit man die Verſuche anſtellen kann, die Urſache davon. Alles dieſes läßt ſich auch umgekehrt auf die Verzögerung der ſteigenden Körper appliciren.

§. 80. 30) Wenn ein ſchwerer Körper auf einer ſchiefliegenden Fläche bewegt wird, d. i. auf einer ſolchen, welche mit der Horizontallinie einen ſpitzigen Winkel machet; ſo nimmt ſeine Geſchwindigkeit ebenfalls nach dem Geſetze der fallenden Körper zu, und durchwandert binnen der Zeit, da der Körper frey durch den Diameter gefallen wäre, jede Chorde des Zirkels. Die Bewegung, die er hiermit machet, geſchieht eben ſo, als wenn er durch zwo Kräfte zugleich geſtoßen würde, und mithin die Diagonallinie gehen müßte. Die eine Kraft nämlich iſt der rechtwinklichte Stoß auf die Fläche, und die andere iſt die Bemühung ſich von der Seite zubewegen. Weil durch den Anſtoß an die Fläche der bewegenden Kraft etwas abgehet;

het; ſo erfolget daher auch die Bewegung durch eine kürzere Linie.

§. 81. Aus den bisherigen Regeln läßt ſich nun die paraboliſche Bewegung der geworfenen Körper begreifen. Nämlich 31) ein horizontal oder ſchräge aufwärts geworfener Körper beſchreibet eine krumme Linie, welche eine Parabel, oder ein Stück davon iſt. Der Grund hiervon lieget in der Colliſion der imprimirten bewegenden Kraft mit der Schwere; wodurch er folglich allezeit in der Diagonale fortbewegt wird. Iſt nun der Fall, daß ein Körper perpendikular in die Höhe getrieben wird, bekommt aber zugleich einen *impulſum* zu einer horizontalen Bewegung; ſo verwandelt ſich die perpendikulare Bewegung auch in eine paraboliſche. Daher ein in die Höhe geworfener Körper auf einem Schiffe, ungeachtet es ſich fortbeweget, auf eben den Punkt herunter fällt.

§. 82. In dieſen Geſetzen von der beſchleunigten, und von der ſchief auf- und abſteigenden Bewegung liegen die Gründe, die Geſetze der Pendulen zu erklären. Ein Pendulum heißt ein ſchwerer Körper, welcher an einer beweglichen Linie, daran er aufgehängt iſt, um einen Punkt, daran das Ende der Linie befeſtiget iſt, ſich hin und her bewegen läßt. Die Bewegung deſſelben wird das Schwingen die Vibration oder Oſcillation genennt. Der Mittelpunkt der Schwere am *Pendulo*, welcher ſich im Bogen hin und her beweget, heißt *Centrum oſcillationis*: Der Punkt aber, um welchen die Bewegung geſchieht, heißt

Centrum motus. Die Penduln ſind entweder einfach, oder zuſammengeſetzt. Die Unterſuchung der erſtern wird in der Naturlehre genung ſeyn.

§. 83. 32) Wenn man ein Pendulum aus ſeinem perpendikularen Stande bringet, und herunter fallen läßt; ſo ſteigt es auf der andern Seite wiederum eben ſo hoch, und auch binnen eben ſo viel Zeit, als es gefallen iſt. Denn, indem es fällt, bekommt es eine beſchleunigte Bewegung, wie alle ſchwere Körper, wenn ſie fallen. Die Bewegung ſelbſt aber geſchieht ſo, als wenn der Körper auf einer ſchief liegenden Fläche bewegt würde: denn die Cohäſion des Fadens, daran der ſchwingende Körper hängt, tritt an die Stelle der feſten Fläche. Daß nun das Pendulum auf der andern Seite wiederum ſteiget, kömmt von der im Fallen erzeugten Kraft her, welche macht, daß ſich die Bewegung fortſetzt. Daß aber ein Pendulum nicht unendlich fort ſchwinget, iſt den zufälligen Hinderniſſen dabey zuzuſchreiben.

§. 84. 33) Indem eben daſſelbe Pendulum in die perpendikular Linie fällt; ſo geſchiehet ſolches in gleich viel Zeit, es mag durch einen kleinen oder großen Bogen fallen, und daher ſind auch die Schwingungen deſſelben allezeit gleichzeitig. Denn, wenn man an ſtatt des Bogens, darinnen die Bewegung des Penduli geſchiehet, allezeit die Chorde annehmen dürfte: ſo würde dieſes deutlich erhellen. Denn auf einer ſchiefen Fläche werden alle Chorden binnen der Zeit zurück gelegt, binnen welcher der Körper frey durch den Diameter gefallen wäre. Deßwegen werden auch die

Pendulen an den Uhren gebraucht, um eine gleiche Abtheilung der Zeit herauszubringen; welches Hugenius zuerſt gelehrt hat, gleichwie Galiläus der Erfinder der Pendulen geweſen war.

§. 85. Die Geſetze der Penduln können zur Erläuterung derjenigen Regeln dienen, denen ein bewegter Körper folgen muß, wenn er aus einer dichtern Materie in eine dünnere, oder umgekehrt, übergehet. Das allgemeine hiervon iſt, daß, wenn ein bewegter Körper aus einer dünnern Materie an eine dichtere unter einem gar zu kleinen Einfallswinkel angetrieben wird, er von derſelben unter einem eben ſo großen Winkel reflektirt wird. Z. E. eine Kugel, welche ſehr ſchräge auf das Waſſer geſchoſſen wird, wird von demſelben reflektirt. Wenn aber der Einfallswinkel größer iſt, ſo wird, nach Beſchaffenheit der Umſtände, der Körper bald dem Perpendikel genähert, bald davon entfernet. Die Abweichung von der vorigen Richtung der Bewegung, welche erfolget, wenn ein Körper aus einer Materie in die andere übergehet, wird die Refraktion genennt. Die Regeln, aus welchen dieſe verſchiedenen Wirkungen hergeleitet werden können, ſind folgende.

§. 86. 34) Wenn ein Körper mit dem einen Theile bey einer ſchrägen Bewegung einen Widerſtand findet, doch ohne reflektirt zu werden; ſo bewegen ſich die übrigen Theile um den Berührungspunkt herum: und, wenn er hernach in den widerſtehenden Körper ungehindert hineingehet; ſo wird ſeine Bewegung nach dem Perpendikel zugebrochen. Bey umgekehr-

ten Umſtänden wird ſie vom Perpendikel weggebrochen. 35) Wenn aber ein bewegter Körper aus einer flüßigen Materie in die andere alſo gehet, daß er, ſeiner Größe wegen, beſtändig eine Menge Maſſe derſelben verdrängen muß, und alſo gehindert wird; ſo wird ſeine Bewegung beym Eingange in die gröbere Materie vom Perpendikul weg, und beym Ausgange aus derſelben zum Perpendikul hinzu, gebrochen.

§. 87. Es folgen die **Regeln von den mechaniſch-applicirten Kräften.** Der Hauptſatz derſelben iſt dieſer: Wie ſich verhält der Raum, durch welchen der eine Körper bewegt werden müßte, zu dem Raume, durch welchen der andere zugleich bewegt werden müßte; ſo verhalten ſich die abſoluten Kräfte umgekehrt, welche einander in Ruhe halten. Alle mechaniſche Vortheile kommen darauf an, daß entweder die Laſt zerſtreuet wird; oder daß ſich die Kraft nach Proportion geſchwinder bewegen muß. Diejenigen Applikationen aber, da die eine Kraft ſich geſchwinder bewegt, indem die andere langſamer bewegt wird, laſſen ſich auf dieſe drey bringen, den Hebel, die bewegliche Rolle, und das Vermögen einer Kraft an einem ausgeſpannten Faden.

§. 88. Der Hebel heißt eine gerade feſte Linie, oder was derſelben gleich gilt, an welcher man ſich drey Punkte gedenken kann, einen Ruhepunkt, welcher feſt iſt, und zween andere Punkte, an deren einem die Kraft, an dem andern die Laſt befeſtiget iſt. Man theilet ihn ein in *Vectem heterodromum*, da

der

der Ruhepunkt ſich zwiſchen den beyden andern Punkten der Kraft und der Laſt befindet; und *homodromum*, da der Ruhepunkt am Ende der Linie, und nicht zwiſchen den beyden andern Punkten, iſt. Die Regel für den Hebel iſt vermöge des angegeben Hauptſatzes: 36) Zwo Bewegungskräfte an dem Hebel halten einander in Ruhe, wenn ſich die eine zu der andern verhält, wie die Entfernung der andern von dem Ruhepunkte, zu der Entfernung der erſten. Nach eben dieſem Geſetze geſchiehet auch die Vertheilung des Drucks einer Laſt unter verſchiedene Stützen, davon ſie getragen wird.

§. 89. Wenn zwo Kräfte auf einer ſchief liegenden Fläche einander in Ruhe halten, iſt die Regel dieſe: 37) Wenn die Direktion der Kraft mit der obern Fläche parallel iſt; ſo verhält ſich die Kraft zu der Laſt, wie die Höhe zu der Länge der ſchiefen Fläche: iſt ſie aber mit der Grundlinie parallel; ſo verhält ſie ſich, wie die Höhe zur Grundlinie. Der phyſikaliſche Grund, warum hier eine Kraft mit Vortheil wirket, lieget in der Zerſtreuung des Druckes der Laſt; und, wenn von fallenden Körpern die Rede iſt, zugleich in der verminderten Geſchwindigkeit der Bewegung der Laſt.

§. 90. Zu den ſchief liegenden Flächen gehören auch die Schrauben, und Keile. Denn die Schraube iſt eine ſchiefe Fläche, welche um eine Welle herumgehet; und die Kraft wirket mit der Grundlinie parallel. Demnach 38) verhält ſich bey Schrauben die todte Kraft zu der Laſt, wie die Weite der Schrauben-

gänge zur Peripherie der Schraube: 39) Bey dem Keile aber, wie die Dicke des Keiles zur Länge deſſelben. Denn ein Keil iſt ein *Priſma*, welches durch die geradelinichte Bewegung eines Dreyeckes beſchrieben wird, und deſſen man ſich bedienet, feſte Körper aus einander zu treiben.

§. 91. Eine Rolle heißt ein um ſeine Axe bewegliches Rad oder Scheibe, welches durch die Bewegung eines an ſeiner Peripherie ſcharf anliegenden Strickes um ſeinen Mittelpunkt bewegt wird. Eine bewegliche Rolle iſt, deren Mittelpunkt ſelbſt bewegt, z. E. gehoben, wird. Die erſtere verändert das mechaniſche Vermögen der Kraft gar nicht: die andere aber macht die Kraft vermögender. In der Zuſammenſetzung machet dieſe den Kloben aus. Die Hauptregel davon iſt dieſe: 40) Wenn bey beweglichen Rollen die Stricke parallel ſind; ſo verhält ſich die todte Kraft zu der Laſt, wie 1. zu der Anzahl der Seile.

§. 92. Es iſt noch die Kraft an einem ausgeſpannten Seile oder Faden übrig, welche mit Vortheil wirket, wenn ſie ſich zwiſchen dem feſten Punkte, und dem Punkte, wo die Laſt applicirt iſt, befindet. 41) Eine ſolche Kraft hält die Laſt in Ruhe, wenn ſie ſich zu der Laſt verhält, wie der Unterſchied zwiſchen der Länge des heruntergezogenen Fadens und der Horizontallinie zwiſchen den feſten Punkten zu der Perpendikularhöhe, um welche er herunter gezogen worden.

§. 93.

§. 93. Wir kommen nun auf die Regeln der Bewegung von den flůßigen Kórpern. Ein flůßiger Kórper heißt derjenige, deſſen Theile durch bloße Berůhrung in einen Zuſammenhang treten, jedoch ſo, daß ſie durch eine kleine Kraft wieder getrennet werden kónnen. Die wichtigſten Regeln von denſelben ſind: 42) Wenn ein flůßiger Kórper, der in einen Raum eingeſchloſſen iſt, gedrůckt wird; ſo entſtehet in allen gleich großen Theilen gleich viel Druck. Dieſes iſt alſo von der Beweglichkeit der flůßigen Theile ein exiſtentialiſcher Effekt. Daher auch folget, daß jeder Theil gegen alle ůbrigen ſo viel zurůck druckt, als jene gegen ihn drucken; und ferner, daß ein ſchwerer Kórper in einem flůßigen ſo viel von ſeiner Schwere verlieret, als das Flůßige wieget, welches er aus ſeinem Orte vertreibet. Woraus das Unterſinken, Schwimmen, und Steigen der Kórper im Waſſer begreiflich zu machen iſt.

§. 94. 43) In Róhren, welche Gemeinſchaft haben, ſtehet das Flůßige in einerley Perpendikularhóhe. Denn in denſelben wirket das Flůßige mit gleicher Kraft gegen einander; geſetzt auch, daß eine von denſelben ſchief ſtůnde: denn in derſelben muß der Druck nur nach der Perpendikularhóhe ermeſſen werden, und der ůbrige Theil des Druckes wird auf die ſchief liegende Fläche aufgelegt. Iſt aber die flůßige Materie von verſchiedener Art und Schwere; ſo hält es einander die Wage, wenn ſich die Perpendikularhóhen der Säulen verhalten, wie die beſondere Schwere derſelben umgekehrt. Wenn die angegebene Regel in

der Erfahrung, z. E. bey Waſſerkünſten, nicht zutrift; ſo kömmt dieſes von zufälligen Urſachen her, aus welchen der Unterſchied leicht auszumachen iſt.

§. 95. 44) Wenn ein feſter Körper in einem flüßigen im Kreiſe bewegt wird; ſo gehet er in einer Schneckenlinie nach dem Mittelpunkte, wenn ſeine Bewegung bloß von der Bewegung des Flüßigen abhanget: Hingegen gehet er eben ſo nach der Peripherie hinzu, wenn er Stöße von dem Boden des Gefäßes bekömmt, darauf er auflieget. Dieſer Unterſchied rühret von der *vi centrifuga* der Kreisbewegung des Flüßigen, z. E. des Waſſers, her, welche auf den fortzutreibenden Körper im erſten Falle mehr, im andern aber weniger, wirket.

Das fünfte Kapitel,

Von

Den allgemeinſten Eigenſchaften der Körper.

§. 96.

Die Erklärung der beſondern Eigenſchaften an den Körpern ſetzet allezeit die allgemeinen Eigenſchaften voraus. Wenn alſo bey jenen gründlich und deutlich verfahren werden, und in Erklärung derſelben Verwirrung und Dunkelheit vermieden werden ſoll; ſo müſſen dieſe nothwendigerweiſe genauer unterſucht und angegeben werden. Hierbey ſind nun die

vor-

vorauszuſetzenden Verſuche und Erfahrungen unentbehrlich. Hingegen die Unterſuchungen, und Berechnungen der Größen werden nur in benöthigten Fällen beyzubringen ſeyn. Wir haben uns vielmehr nach wirkenden Urſachen in der Natur umzuſehen, um daraus die Effekte mechaniſch herleiten zu können. In dieſer Abſicht wird hier zum Anfange von dem Aether zu handeln, und die anziehende Kraft der Newtonianer zu erwägen ſeyn.

§. 97. Der berühmte **Newton** hat die anziehende Kraft der Körper nur als eine mathematiſche, d. i. als eine zu Berechnung der Folgen bequeme Art der Vorſtellung angeſehen wiſſen wollen. Gar viele aber von ſeinen Nachfolgern, indem ſie den Zweck der Mathematik und Phyſik nicht genugſam unterſchieden, haben dieſelbe den Körpern, als eine phyſikaliſche Kraft angedichtet, da ſie doch nur eine Vorſtellung des zu erklärenden Effektes ſelbſt iſt. Allein hierwider iſt zu merken, erſtlich daß, wenn ſie gleich als eine phyſikaliſche Kraft möglich wäre, ſie doch unerwieſen angenommen würde. Denn aus der Betrachtung natürlicher Begebenheiten läßt ſich weder eine Wirklichkeit, noch Nothwendigkeit derſelben darthun; und ſie hat noch darzu widerſtreitende *phaenomena* gegen ſich: welches alſo ſchon genung iſt, ſie als eine Hypotheſe zu verwerfen.

§. 98. Vors andere aber iſt auch eine anziehende Kraft ganz und gar unmöglich. Denn, wäre ſie eine phyſikaliſche Kraft; ſo müßten die nächſten Bedingungen ihrer Aktion in dem agirenden Subjekte ſelbſt

ſelbſt liegen. Da ſie aber entfernte Objekte ſoll an ſich ziehen können; ſo liegen ſie außer ihr, nämlich in der Annäherung eines andern Subjektes. Ferner erhellet ihre Unmöglichkeit aus dem Begriffe einer Aktion. Denn die Aktion iſt ein Zuſtand der Kraft. Die Kraft aber iſt in dem Subjekte. Folglich iſt das Agiren in keinem Punkte des Raumes möglich, als in welchem das Subjekt ſelbſt iſt. Endlich müßte auch ihre nächſte Folge oder Wirkung etwas in dem agirenden Subjekte ſeyn, daraus ſich die fernern Folgen begreiffen ließen. Die anziehende Kraft aber muß, indem ſie das Entfernte an ſich ziehet, da wirken, wo ſie weder mittelbar, noch unmittelbar iſt. Folglich iſt ſie etwas unbegreifliches, und unmögliches.

§. 99. Wenn aber die natürlichen Begebenheiten auf eine begreifliche Art durch einen Druck und Stoß erkläret werden ſollen; ſo iſt es nöthig, weil derſelbe nicht überall ſinnlich iſt, noch ſeyn kann, gewiſſe unſichtbare elaſtiſche Materien zu dem Ende anzunehmen. Dieſes ſoll der Aether ſeyn. Aether kann man überhaupt eine jede elaſtiſche und flüßige Subſtanz nennen, welche ſubtiler, als die Luft, und auch von den irdenen, und wäſſerichten Theilen unterſchieden iſt. Dergleichen an zunehmen, iſt deßwegen vernünftig, weil wir ſchon an der Luft ein Exempel einer ſolchen unſichtbaren Materie wiſſen; ferner weil ſich daraus ſo viele *phaenomena* glücklich auflöſen laſſen, welche auſſerdem keine vernünftige Auflöſung zulaſſen; und endlich weil er durch gewiſſe Verſuche bewieſen, und aus denſelben ſicher geſchloſſen werden kann. Wie vieler-

ley

ley Arten von Aether es giebt, dürfte ſich nicht leichte ausmachen laſſen. Die *Phaenomena* geben aber zwo Hauptarten deſſelbeu zu erkennen: erſtlich einen ſolchen, deſſen Theilchen ſich in ihrer Figur merklich verändern laſſen; alsdenn ſolchen, bey welchem dieſes nicht ſtatt findet.

§. 100. Unter den allgemeinen Eigenſchaften der Körper, welche wir nun ſelbſt auf eine begreifliche Art zu erklären uns zu bemühen haben, iſt zu erſt die **Poroſität** der Materie zu merken. *Pori* heißen die Zwiſchenräumchen, welche ſich zwiſchen den Theilen einer materialen Subſtanz befinden, und mit der zu ihr gehörigen Materie nicht erfüllt ſind. Sie können entweder *Pori* **der Elemente**, oder *Pori* **der phyſikaliſchen Körper** ſeyn. Die letztern ſind außer Streit: die erſtern aber ſind daher als möglich zu erkennen, wenn man überlegt, daß die Elemente nicht im mathematiſchen Verſtande einfach ſind, ſondern einen beſtimmten Raum einnehmen. Ueber dieß lehret ſie uns die Erfahrung an den einfachſten Materien, die wir nur wiſſen. Man kann die *Poros* der **Körper** ferner in **mechaniſche**, und **phyſikaliſche** eintheilen.

§. 101. Wegen der Poroſität dringet in alle Körper fremde Materie ein, welche entweder mit wieget, oder nicht. Daher iſt die **Materie der Körper** entweder eine **weſentliche** und **beſtändige**, oder eine **zufällige** und **veränderliche**: ferner iſt ſie eine **eigenthümliche, cohörirende**, und **mitwiegende**, oder eine **durchfahrende**, und **fremde**. Es iſt aber die

Frage,

Frage, was die wirkende Urſache iſt, daß eine Materie in die andere eindringet? Denn die Erfahrung lehret uns, daß z. E. die Wärme, die Luft, das Waſſer in die Körper eindringen. Wir wollen hiervon die allgemeinſten Urſachen angeben; woraus ſich alsdenn viel ſpeciale Fälle werden erklären laſſen.

§. 102. **Was iſt demnach die Urſache, daß flüßige Materien, oder Theilchen die darinnen ſchwimmen, in andere Körper ohne äußerliche ſinnliche Gewalt hineindringen?** Da die anziehende Kraft widerlegt worden iſt: ſo geſchiehet ſolches entweder vermittelſt der Schwere; oder vermittelſt einer ſubtilen Materie, welche nach dem poröſen Körper in Bewegung iſt, und die eindringende Materie dahin mitnimmt; oder von der Preſſung elaſtiſcher Materien, wodurch die Körperchen von verſchiedenen Seiten mit ungleicher Kraft gedruckt werden. Die erſte, und andere Urſache können nichts mehr, als zufällige und beyhelfende Urſachen abgeben. Dahero macht die letztere die Sache am begreiflichſten, indem man annimmt, daß die meiſten Materien elaſtiſch ſind, und ſich im Stande einer ihnen widernatürlichen Zuſammendrückung befinden. Durch dieſelbe wird es nun möglich, daß eine ſubtile Materie in die *Poros* einer andern hineingedruckt wird.

§. 103. Die flüßigen Materien dringen aber in die poröſen Körper **mit großer Gewalt** ein. Z. E. wenn an einem Seile ein Gewichte aufgehänget, und das Seil beſprengt wird: ſo dringet das Waſſer ſo ſtark ein, daß das Gewichte gehoben wird, indem ſich

das Seil, da es wegen des eindringenden Waſſers di=cker wird, verkürzen muß. Die Urſache dieſer Ge=walt lieget darinnen, weil das eindringende Theilchen vermöge ſeiner Figur, welche kugelrund, ſphäroidiſch, kegelförmig, oder pyramidaliſch ſeyn mag, immer ein größeres mechaniſches Vermögen bekommt, indem es nach den Geſetzen des Keiles wirket, und mithin mit mehrerer Gewalt eindringet.

§. 104. Wir kommen nun auf die Unterſuchung des Zuſammenhanges oder der Cohäſion der Kör=per: Wir verſtehen hier darunter denjenigen Zuſtand der trennbaren Theile eines Körpers, vermöge welches ſich ein Widerſtand äußert, wenn ſie getrennet werden ſollen. Weil dasjenige, was den Widerſtand verur=ſachet, ein thätiges Beſtreben ſeyn muß, es liege nun der Grund darzu, worinnen er wolle; ſo kann eine erhöhete Erklärung des Zuſammenhanges dieſe ſeyn, daß er ein Beſtreben der realen Theile eines Kör=pers iſt, ſich in einer jedweden Lage einander bis zur Berührung zu nähern.

§. 105. Da die Urſache dieſes Zuſammenhanges weder in Empfindungen der Elemente, noch in einer phyſikaliſchen anziehenden Kraft, liegen kann; ſo iſt ſie am allerwahrſcheinlichſten und am allervernünftig=ſten in dem Drucke einer ſubtilen elaſtiſchen Materie, welche eine Art von Aether iſt, zu ſuchen. Man muß ſich aber die Sache ſo vorſtellen. Die Theile des Ae=thers ſind in Bemühung, einander von ſich zu ſtoßen, weil ſie ſich im Stande einer widernatürlichen Preſ=ſung befinden, von welcher der Grund in der göttli=

chen

chen Erhaltung der Welt unmittelbar, oder in der äuſſerſten Materie lieget, welche die Gränzen der ſichtbaren Welt ausmachet. Weil er nun vielleicht die ſubtileſte Materie in der Welt iſt, ſo dringet er in alle uns ſinnliche Körper ein, und drücket die Theile derſelben zuſammen. Je in mehrern Punkten auch die Körper, oder deren Theile einander berühren, deſto mehr findet der Druck des Aethers ſtatt, und deſto ſtärker hängen ſie zuſammen.

§. 106. Aus dieſer angegebenen Urſache des Zuſammenhanges werden ſich bey weiterm Nachſinnen verſchiedene Umſtände, welche dabey vorkommen, leichte begreifen, und auflöſen laſſen. Z. E. Warum der Zuſammenhang verſchiedener Körper von ſo ungleichem Grade iſt: Warum einige Körper leicht, andere ſchwerlich, manche auch gar nicht in Zuſammenhang treten. Wiewohl in allen dieſen Fällen noch viele mechaniſche, und phyſikaliſche Urſachen hinzukommen können, woraus ſich noch eine nähere Erklärung davon geben läßt, welche aber hier anzuführen, zu weitläufftig wäre. Dieſes iſt noch zu merken, daß einige Körper unmittelbar zuſammenhangen, andere aber durch Beyhülfe einer dritten Materie. Aus welchem Grunde überhaupt der Zuſammenhang der Körper in den mittelbaren, und unmittelbaren ein zu theilen iſt.

§. 107. Das Gegentheil von dem Zuſammenhange iſt, wenn in gewiſſen Fällen die Körper einander von ſich ſtoßen. Die Urſache hiervon iſt nicht etwa in einer von ſich ſtoßende Kraft zu ſuchen, welche

che aus eben den Gründen, als die widerlegte anziehende Kraft, zu verwerfen iſt. Die wahren Urſachen aber, warum ſich gewiſſe Körper einander von ſich ſtoßen, können folgende ſeyn: 1) Weil ſie wegen eines durch ihre *Poros* hervorſtralenden Aethers, oder irgend einer andern hervorragenden elaſtiſchen Materie, nicht geſchickt ſind zuſammen zu hängen. 2) Ferner können die Körper ihrer Atmoſphäre wegen einander von ſich ſtoßen: ingleichen 3) wegen einer durch ſie durchſtreichenden Materie. 4) Kann das Vonſichſtoßen auch durch die Lage der Fläche mechaniſch determinirt werden; wie auch 5) durch das veränderte Gleichgewichte in dem Drucke der umliegenden Materien.

§. 108. Es ſind nun noch beſondere Eigenſchaften der Körper, welche Umſtände und Folgen von der Art ihres Zuſammenhanges ſind, zu betrachten. Hierher gehöret die Geſchmeidigkeit oder Duktilität im weiten Verſtande, welche diejenige Eigenſchaft der Körper iſt, vermöge welcher ſich ihre integraliſchen Theile in eine andere Lage bringen laſſen, ohne daß ſie ihren Zuſammenhang verlieren. Sie begreiffet unter ſich: erſtlich diejenige Veränderung der Lage der Theile, da die Länge des Körpers verlängert wird, welches die Duktilität in der engern Bedeutung heißt; ferner diejenige, da die äußerſten Punkte derſelben mit einer Krümmung der Linie einander genähert werden, welches die Biegſamkeit genennet wird; und endlich diejenige, da die Längenlinie gerade bleibet, aber die äußerſten Punkte des Körpers einander genähert werden, und alſo der Körper bloß zuſammengedruckt wird.

Das Gegentheil von dieſen Eigenſchaften der Körper iſt die Zerbrechlichkeit.

§. 109. Die Duktilität läßt ſich aus folgenden drey Urſachen begreiffen. Die erſte iſt die Weichheit und Beweglichkeit der kleinen Theilchen, vermöge welcher ſie geſchickt ſind, ſich allezeit in eine ſolche Figur zu legen, welche ſo viel Berührungspunkte übrig läßt, als zum Zuſammenhange erfordert werden. So gehet es ohne Zweifel bey den harzigen Materien zu. Die andere Urſache iſt eine ſolche Figur der kleinen Theilchen, welche machet, daß auch durch ihre Verſchiebung die Berührungspunkte nicht merklich vermindert werden. Z. E. wenn ſie ganz rund ſind, wie man ſich die kleinſten Goldtheilchen vorſtellen kann. Die dritte Urſache kann die Einſtralung der Theile des Körpers in einander ſeyn. Man ſtelle ſich z. E. ſolche Körperchen vor, daraus der größere Körper zuſammengeſetzt iſt, da immer kleine hervorragende Theilchen aus dem einen in die Oefnung des andern hineingehen. Es iſt wahrſcheinlich, daß die Biegſamkeit der Metalle, und anderer Materien hierauf hauptſächlich beruhet. Die Geſchmeidigkeit ſetzet alſo eine proportionirte Weichheit und Beweglichkeit der Theile voraus, ſo, daß der Zuſammenhang derſelben nicht zu ſtark, und auch nicht zu ſchwach ſey. Es giebet aber auch ſpröde und harte Körper, welche ſich durch das Feuer und Wärme, welche den Zuſammenhang mindern, duktil machen laſſen, z. E. Pech, oder Siegellak. Körper von ſolcher Beſchaffenheit, z. E. ein glüend Eiſen, werden hernach deſto ſpröder, je geſchwinder ſie abgekühlet werden.

§. 110.

§. 110. Die Flüßigkeit iſt diejenige Eigenſchaft der Körper, vermöge welcher ſie aus vielen kleinen Theilen beſtehen, welche durch die bloße Berührung in Zuſammenhang treten, deſto leichter aber auch wiederum getrennet werden können. Dieſe Eigenſchaft, und die Urſachen davon müſſen alſo auch hier unterſucht werden. Des Flüßigen giebt es gar mancherley Art: und es wird auch Queckſilber, Luft, und Aether flüßig genennt. Weil die Theile eines Flüßigen ſehr beweglich ſind; ſo nimmt daher ein ſchweres Flüßiges die Figur des Gefäßes an, darinnen es ſich befindet, und machet oben eine horizontale Fläche. Doch wird die Fläche etwas hohl, wenn das Flüßige mit den Wänden deſſelben zuſammenhängt, und widrigenfalls etwas convex; welches letztere bey dem Queckſilber geſchiehet.

§. 111. Die Geſetze der Bewegung der flüßigen Körper ſind ſchon im vorigen abgehandelt worden. Hier iſt nun auf die allgemeinen Urſachen der Flüſſigkeit zu ſehen. Warum die flüßigen Materien von einerley Art durch die bloße Berührung jedesmal in Zuſammenhang treten, davon ſind drey Urſachen möglich. Die erſte lieget in der Figur, wenn dieſelbe ſo beſchaffen iſt, daß ſie überall ſo viel Berührungspunkte zuläßt, als zu einem merklichen Zuſammenhange zureichend ſind. Ferner kann eine Urſache in den an den kleinſten Körpern hervorragenden kleinen ätheriſchen Stralen liegen. Dieſe beyden Urſachen können auch zuſammenkommen. Die dritte Urſache, und welche wegen der allgemeinſten flüßigen Materie in der Welt,

nämlich des Aethers, zu merken iſt, kann darinnen beſtehen, daß die Theilchen, ſo bald ſie einander berühren, aus Noth beyſammen bleiben müſſen, weil ſie ſich nirgendshin bewegen, und ausweichen können.

§. 112. Fraget man ferner, warum die Theile des Flüßigen doch allezeit nur einen ſchwachen Zuſammenhang bekommen: ſo lieget die Urſache hiervon theils im Aether, als der allgemeinen Urſache des Zuſammenhanges, welcher aber ſelbſt flüßig iſt, und die Körper ohne merklichen Widerſtand durch ſich hinbewegen läßt: theils in dem Flüßigen ſelbſt, welches ſich erſtlich einander vielleicht nur in wenig Punkten berühret, und daher einen ſchwachen Zuſammenhang hat; alsdenn kann es ſeyn, daß die Theilchen des Flüßigen ſelbſt elaſtiſch ſind, und einander von ſich ſtoßen, und daher die Trennung befördern.

§. 113. Die erklärten Urſachen der Flüßigkeit machen uns zugleich begreiflich, daß die flüßigen Körper entweder unmittelbar, oder mittelbar flüßig ſeyn können. Ein Körper iſt unmittelbar flüßig, wenn die Beſchaffenheit ſeiner homogenen Theile an ſich ſelbſt eine Flüßigkeit zu verurſachen geſchickt iſt; ſo iſt z. E. die Luft, und der Aether flüßig. Er iſt hingegen mittelbar flüßig, wenn ſeine Flüßigkeit von einer andern flüßigen Materie, welche ſich zwiſchen ſeinen Theilen befindet, herrühret: z. E. das Waſſer iſt allererſt vermittelſt der Wärme flüßig.

§. 114. Ein Körper wird weich genennet, wie ferne er leichte nachgiebet, jedoch ohne daß ſeine Theile den Zuſammenhang verlieren. Die Urſachen davon ſind entweder in der Flüßigkeit, oder in einer Geſchmeidigkeit und Biegſamkeit zu ſuchen. Ein Körper aber heißt hart, wie ferne er nicht leichte nachgiebet, welches wir nach unſern Empfindungen beurtheilen. Die Urſachen der Härte erhellen unmittelbar aus der Abweſenheit der beyden Urſachen der Weichheit. Man hüte ſich aber, die Begriffe der Härte und Elaſticität für einerley zu halten. Ob die Elemente hart ſeyn müſſen, iſt ihnen völlig gleichgültig. Es erfordern aber die Erſcheinungen an den Körpern, ſo wohl harte, als weiche Elemente anzunehmen. Wenn in einem harten Körper ſich ganze in gerader Linie fortgehende Reihen befinden, deren Theile unter einander ſtärker zuſammenhängen, als die Reihen ſelbſt; ſo läßt ſich derſelbe ſpalten. Hingegen wenn ein größerer Körper aus ſolchen kleinen zuſammengeſetzt iſt, welche von verſchiedener Figur und Lage, und daher auch von verſchiedenem Zuſammenhange, ſind; ſo läßt er ſich zerreiben.

§. 115. Aus den bisher angegebenen Urſachen des Zuſammenhanges der Körper läßt ſich auch ſo wohl das Reiben derſelben an einander begreifen, als auch beurtheilen, was von der verſuchten Berechnung der Größe deſſelben zu halten iſt. Das Reiben iſt der Widerſtand, welchen ein zu bewegender Körper an der Fläche des andern findet, daran er hinbewegt werden ſoll. Denn keine Fläche, ſie ſey auch noch ſo wohl

polirt, iſt ohne alle Ungleichheiten; welche demnach allezeit einem daran hinzubewegenden Körper einen gewiſſen Widerſtand verurſachen muß. Die Urſachen des Reibens liegen entweder in der Beſchaffenheit der Körper und ihrer Flächen, welche mehr oder weniger uneben ſind; oder ſie liegen in der Größe der Kraft, wodurch die ſich reibenden Körper auf einander gedruckt werden. Je mehr man nun dieſen Urſachen nachſinnet, deſto mehr erkennet man *a priori*, daß ſich für die Abmeſſung der Größe des Reibens keine allgemeine Regel beſtimmen läßt.

§. 116. Eine andere von den allgemeinſten Eigenſchaften der Körper iſt die **Elaſticität** oder **Schnellkraft**. Man verſtehet diejenige Eigenſchaft der Materie oder Körper darunter, vermöge welcher ſie ſich durch eine äußerliche Urſache nach einigem gethanen Widerſtande in ihrer Figur und Größe verändern laſſen, und, wenn die äußerliche Urſache nachläßt, ſich wieder in ihren vorigen Zuſtand ſetzen, ohne daß ihre Schwere die Urſache davon iſt. An unzehligen Körpern lehret es die Erfahrung, daß ſie elaſtiſch ſind: an vielen, wo die Elaſticität nicht ſinnlich iſt, kann ſie durch die Kunſt ſinnlich gemacht werden. Und vermuthlich ſind überhaupt alle Materien elaſtiſch, weil ſich ohne die Elaſticität kein vernünftiger Grund von dem Urſprunge, und der Mittheilung der Bewegung in den Körpern angeben läßt.

§. 117. Die **Elaſticität** iſt entweder eine **ausdehnende**, wenn ſich die Körper zuſammendrücken laſſen, und ſich hernach wieder ausdehnen; oder eine **zuſammen-**

men-

menziehende, wenn ſie ſich ausdehnen laſſen, und wieder zuſammenziehen; oder beydes zugleich. Ferner ſind die Grade der Elaſticität entweder der Größe des Raumes nach, um welchen ſich die Figur des Körpers verändern läßt, oder der Stärke, oder der Geſchwindigkeit nach, oder in Anſehung mehrerer dieſer Stücke zugleich, unterſchieden: daher die Elaſticität entweder eine große, oder ſtarke, oder geſchwinde ſeyn kann. Die Elaſticität iſt noch weiter eine vollkommene, oder unvollkommene. Unter der vollkommenen verſtehet man diejenige, welche einem betrachteten Ganzen in Anſehung aller ſeiner Theile, und dergeſtalt zukommt, daß es ſich völlig wieder in den vorigen Stand nach Veränderung ſeiner Figur herſtellet. Wo eines von beyden fehlet, iſt es eine unvollkommene Elaſticität.

§. 118. Was die Urſache der Elaſticität anlanget; ſo ſtellen ſich auf den erſten Anblick drey Möglichkeiten dar. Die erſte iſt, daß ſie vielleicht in einem Beſtreben der Theilchen des Körpers zum Zuſammenhange, oder bey gewiſſen Fällen in einem Vermögen, einander von ſich zuſtoßen, lieget. Da aber keine eigentliche anziehende, oder von ſich ſtoßende Kraft eingeräumet werden kan: ſo läßt ſich daraus kein zureichender Grund der Elaſticität begreifen, und das Beſtreben zum Zuſammenhange ſelbſt muß erſt aus andern Gründen hergeleitet werden. Die andere Möglichkeit iſt, daß die Urſache der Elaſticität in einer flüßigen Materie, welche in dem Körper ſelbſt befindlich, oder von außen hinein zu fließen in Bemühung iſt, beſtehen

könne. Allein es läßt ſich aus einer ſolchen Materie nichts begreiffen, wenn ſie nicht erſt ſelbſt elaſtiſch iſt. Iſt ſie es aber, ſo fraget man wieder bey ihr nach der Urſache ihrer Elaſticität, und es wird alſo nichts damit aufgelöſet.

§. 119. Derowegen bleibet nur noch die dritte Möglichkeit übrig, daß nämlich die **Urſache der Elaſticität der Körper** theils in einer urſpünglichen Elaſticität der Elemente, theils in der Struktur und Verknüpfung der Körper liege. Daher auch die Elaſticität überhaupt in die **phyſikaliſche**, und **mechaniſche** einzutheilen iſt. Die **mechaniſche Elaſticität** iſt, welche, und wie ferne ſie von der mechaniſchen Struktur des Körpers herrühret: Die **phyſikaliſche** aber iſt diejenige, welche, und wieferne ſie in einer thätigen Grundkraft der Elemente gegründet iſt. Wie ferne dieſe leztere nur in den Elementen zu finden iſt, kann ſie auch die metaphyſiſche genennet werden.

§. 120. Der Grund der mechaniſchen Elaſticität iſt demnach zulezt allemal die phyſikaliſche Elaſticität der elementariſchen Materien. Dieſe leztere, welche mit Beyhülfe der Figur die mechaniſche beſtimmet, iſt theils in den Theilchen ſelbſt zu ſuchen, daraus der Körper beſtehet; theils in der ſchon geſezten Elaſticität anderer Materien, welche ſich in ihnen befinden; theils in der Elaſticität der flüßigen Materien, welche die Körper, ohne daß es uns ſinnlich wird, umgeben. Das meiſte kommt aber auf den Aether an, welcher die Urſache des Zuſammenhanges iſt. Weil

die

die Struktur der Körper durch ſehr viel Urſachen verändert werden kann; ſo erhellet, daß auch die mechaniſche Elaſticität an verſchiedenen Körpern auf mancherley Art entſtehen, oder untergehen kann. Z. E. Das Eiſen wird elaſtiſcher, wenn es kalt dichter geſchlagen, oder indem es glüend im Waſſer abgekühlet wird.

§. 121. Wenn in einem Körper eine elaſtiſche Materie verſchloſſen, und doch alſo geſtellt iſt, daß ihre Elaſticität wirkſam werden kann: ſo verſtehet man ſo gleich, daß ſie auch dem Körper, darinnen ſie eingeſchloſſen iſt, eine Elaſticität giebt. Dergleichen gemiſchte Elaſticität befindet ſich an allen Maſchinen, welche die Natur erzeugt. Ferner kann auch die Elaſticität durch eindringende Materien verſtärket werden: Z. E. die an einem Orte eingeſperrte Luft wird durch die Wärme in ihrer Elaſticität geſtärket. Hingegen kann ſie wiederum durch eine eindringende fremde Materie geſchwächt werden: wie z. E. Oel oder Waſſer die Elaſticität des Leders ſchwächet, oder gar aufhebet. Hieraus laſſen ſich auch verſchiedene Erſcheinungen an dem Barometer erklären, welches alsdenn fällt, wenn die Elaſticität der Luft durch ſubtile Waſſerdünſte geſchwächt wird.

Das ſechſte Kapitel,
Fortſetzung von den allgemeinſten Eigenſchaften der Körper.

§. 122.

Wir kommen nun zu der Unterſuchung der Schwere. Unter der Schwere verſtehen wir eine beſtändige Bemühung einer Materie, ſich gegen einen gewiſſen Mittelpunkt zu bewegen. Sie iſt nicht mit andern Arten des Beſtrebens zweener Körper zu einer Bewegung zu verwirren; auch nicht mit der Elaſticität der Körper, und eben ſo wenig mit der widernatürlichen Zuſammendrückung, in welcher ſich alle Materien in der Welt befinden, und welche einige ganz fälſchlich die allgemeine Schwere der Körper nennen. Ob einigen Materien vielleicht die Schwere nicht zukomme, läßt ſich zum Voraus nicht beſtimmen, ſondern es wird ſich im folgenden weiter geben. Das aber iſt völlig ausgemacht, daß es zweyerley Arten der Schwere gebe: die erſte iſt diejenige, vermöge welcher die zu einem Weltkörper gehörigen Materien in Bemühung ſind, ſich gegen den Mittelpunkt deſſelben zu bewegen; welches man auch in ſo ferne die abſolute Schwere nennen kann: der Unterſchied aber, welcher ſich hierinnen an den Materien findet, machet ihre beſondere Schwere aus. Die andere Art der Schwere iſt diejenige, vermöge welcher ſich die Planeten gegen den Mittelpunkt desjenigen Weltkörpers neigen, um welchen ihre Bewegung geſchiehet.

§. 123. Die wichtigſten Umſtände, mit denen ſich die Schwere äußert, ſind folgende: 1) Die Direktionslinie der ſchweren Körper machet mit der ſcheinbaren Horizontallinie einen rechten Winkel. 2) Die Schwere richtet ſich nach der Menge der Materie. 3) Die beſondere Schwere verändert ſich durch das Eindringen fremder Materie, und auch bloß vermittelſt des Feuers. 4) Die abſolute Schwere hat in allen Körpern einerley Geſchwindigkeit. 5) Von der Schwere der Weltkörper lehren die aſtronomiſchen Erfahrungen, daß ſie ſich bey ungleichen Entfernungen von dem Punkte, gegen welchen ſie gravitiren, ſo verhält, wie die Quadrate der Entfernungen umgekehrt.

§. 124. Die ſchwereſte Frage iſt, was die Urſache der Schwere ſey. Die mehreſten davon vorgebrachten Meynungen widerlegen ſich ſelbſt. Z. E. wenn einige geglaubt, gewiſſe Materien wären urſprünglich leichte, hingegen andere wären urſprünglich ſchwer: Oder die Schwere wäre ein von Gott der Materie willkührlich anerſchaffenes Beſtreben. Auch läßt ſich die Urſache der Schwere nicht aus einer anziehenden Kraft herleiten. Es laſſen ſich vielmehr bey der Schwere, außer den allgemeinen Gründen wider die anziehende phyſikaliſche Kraft, noch beſondere Gegenbeweiſe führen.

§. 125. Die Schwere muß demnach in einer äuſſerlichen Urſache, nämlich in der Wirkung einer andern Materie ihren Grund haben. Dieſe Materie iſt entweder eine ſolche, welche ſich in einer äußerlichen Bewegung befindet, und die ſchweren Körper gegen den

Mit-

Mittelpunkt ihrer Gravitation fortſtößt; oder ſie befindet ſich nur ſelbſt in einer Preſſung, und dränget die ſchweren Körper gegen den Punkt ihrer Gravitation. Wollte man das erſtere, und alſo eine ſchwermachende Materie annehmen, dergleichen bey den Carteſianiſchen **Wirbeln**, ferner bey der **Hugeniſchen Hypotheſe**, ingleichen bey der **Bernoulliſchen Meynung** geſchiehet, welche letztere die Carteſianiſchen Wirbel verbeſſern wollen; ſo kommt man entweder auf Widerſprüche gegen andere erwieſene Sätze; oder wenigſtens nimmt man Urſachen an, welche ſchwerer zu begreifen ſind, als der zu erklärende Effekt war, und zu welchen man ſelbſt hernach in der Welt keine fernere Urſache ſiehet. Weil nun dieſes wider die Regeln phyſikaliſcher Unterſuchungen ſtreitet; ſo iſt eine dergleichen ſchwermachende Materie zu verwerfen.

§. 126. Die natürlichſte Urſache der Schwere wird alſo aus dem Drucke und der Preſſung einer ſehr ſubtilen elaſtiſchen Materie, welche der Aether iſt, herzuleiten ſeyn. Man hat ſich denſelben ſo vorzuſtellen. Gott hat im Anfange bey der Schöpfung eine Menge Materie, welche zu jedem Weltkörper gehören ſollte, zuſammen und in Berührung gebracht. Zwiſchen dieſelben aber hat er den Aether geſtellt, und ihn, wie alle elaſtiſche Materien in den Stand einer ihm widernatürlichen Zuſammendruckung geſetzt, und dadurch möglich gemacht, daß nicht allein die Weltkörper durch dieſen Druck des Aethers zuſammengepreßt und erhalten, ſondern daß auch die Theile, welche davon abgeſon-

ſondert worden, durch eben denſelben zurückgepreßt werden.

§. 127. Hieraus laſſen ſich nun die Umſtände von der Schwere auf den Erdboden folgendergeſtalt erklären. 1) Es muß dieſer Druck des Aethers die Körper juſt perpendikular an den Erdboden antreiben, weil ſich alle von der Seite her geſchehende Preſſungen in dieſer Direktion vereinigen müſſen. Es richtet ſich 2) die Schwere nach der Menge der Maſſe, weil der Druck des Aethers um ſo vielmehr ſtatt findet, je mehr der Körper undurchdringliche Punkte hat. Es läßt ſich 3) begreifen, wie ſich die Schwere durch das Eindringen anderer Materien, und durch Veränderung der Struktur verändern kann: weil nämlich alsdenn der Druck des Aethers mehr, oder weniger ſtatt findet. Eben dieſes läßt ſich auch 4) auf die beſondere Schwere, oder *Gravitatem ſpecificam* der Körper anwenden, weil nämlich der eine Körper mehr, oder weniger porös iſt. Es mag ſich daher 5) ein ſchwerer, oder leichter Körper in der Atmoſphäre befinden, wo er will, ſo wird ihn der Aether nach Proportion der Anzahl ſeiner undurchdringlichen Punkte nach der Erde zudrücken. Und weil die thätige Kraft und der Druck des Aethers allezeit gleich ſtark iſt: ſo folget auch endlich 6) daraus, daß die Schwere in allen Körpern einerley Geſchwindigkeit behält.

§. 128. Ferner iſt auch zu unterſuchen, ob ſich die angegebene Urſache auf die Schwere der Weltkörper anwenden, und ſolche ſich daraus erklären läßt. Weil nun dieſe Schwere nichts anders, als die *Vis*

centri-

centripeta iſt, aus welcher nebſt der *Vi centrifuga* ihr Umlauf erklärt werden muß: ſo muß demnach die Urſache von jener ſo beſchaffen ſeyn, daß ſich bey Setzung derſelben zugleich die Bewegung der Weltkörper daraus begreiffen läßt. Es muß aber hier eins und das andere von der Figur und Beſchaffenheit der Weltkörper zum voraus angenommen werden, welches an ſeinem Orte bewieſen werden wird.

§. 129. Die Bewegung der Planeten iſt zweyerley, die drehende, vermöge welcher ſie um ihre Axe gewälzt werden; und die fortſchreitende, vermöge welcher ſie ſich in einer beſtimmten Bahn um einen andern Weltkörper bewegen. Die Bewegung der Planeten ſelbſt hat ihren Grund eben ſo, wie alle Bewegungen der Körper, in zweyerley Urſachen, nämlich in einer thätig wirkenden Bewegungskraft, und in ihrer Figur, als einem unwirkſamen Exiſtentialgrunde. Die thätige Urſache iſt in der Elaſticität des Aethers zu ſuchen. Die Figur der Planeten aber muß eine irreguläre Sphäroide ſeyn, die uns eigentlich zu entdecken unmöglich iſt. Sie muß aber ſo angenommen werden, daß das mechaniſche Vermögen der drückenden Kraft des Aethers auf der einen Seite derſelben beſtändig ſtärker iſt, als auf der andern, indem nämlich die Winkel, unter denen er anſtößt, auf der einen Seite größer, als auf der andern ſind. Ueber dieſes muß man ferner annehmen, daß der Himmelsraum mit Aether von unterſchiedenem Vermögen erfüllet ſey, welcher vom Schöpfer ſo geſtellt worden, daß dadurch gewiſſe Bahnen, wie ſie ſich für die Weltkörper ſchicken,

beſtimme

beſtimmt werden, und daß immer derjenige Aether das größere Vermögen einer Drukkraft hat, welcher in der von der Sonne weiter entfernten Gegend anzutreffen iſt.

§. 130. Hieraus läßt ſich nun die Bewegung, und die Schwere der Hauptplaneten gegen die Sonne folgendergeſtalt begreiffen. Weil die Erde, und ein jeder Planete, eine irreguläre, und ſo künſtlich verferfertigte Sphäroide iſt, daß der Aether ſie auf der einen Seite unter größern Winkeln, und alſo vortheilhafter ſtößt, als auf der entgegengeſetzten: ſo muß er ſie vom erſten Augenblicke an anfangen zu drehen, welches, weil die Urſachen beſtändig vorhanden ſind, auch beſtändig fortdauren muß. Man ſtelle ſich ferner vor, daß die Sonne, indem ſie Licht verurſachet, den Aether gegen die Weltkörper ſtößt, und zwar ſo, daß ſie wegen ihrer ſphäroidiſchen Figur dadurch von der Seite bewegt werden, und mithin zu ihrer fortſchreitenden Bewegung die nöthige *vim centrifugam* bekommen. Alsdenn nehme man weiter darzu, daß der Aether in der Gegend über den Weltkörpern von größerer Druckkraft iſt, als derjenige, welcher ſich in der Bahne ſelbſt befindet: ſo wird er die Sphäre aus ihrer Bahn nicht heraus laſſen, ſondern ſie beſtändig gegen die Sonne zurück drucken; worinnen alſo die Urſache zu der *vi centripeta* lieget, welche mit der *vi centrifuga* zuſammen genommen, die fortſchreitende Bewegung der Weltkörper möglich und begreiflich machet.

§. 131. Was hier von den Hauptplaneten geſagt worden, läßt ſich auch mit einer kleinen Veränderung auf die Nebenplaneten appliciren. Die Bewegung und Schwere derſelben gegen ihre Hauptplaneten läßt ſich nämlich auf dieſe Art begreiflich machen. Man ſetze, daß die Nebenplaneten auf oder in der Atmoſphäre des Hauptplaneten ſchwimmen. Unter der Atmoſphäre verſtehet man hier einen Luſtkreis, oder eine ſolche flüßige ſubtile Materie, welche einen Weltkörper umgiebet, gegen ihn ſchwer iſt, und mit ihm zuſammenhängt. Vermittelſt derſelben hänget demnach der Nebenplanete mit ſeinem Hauptplaneten zuſammen, und wird an ihn von dem Aether angedruckt; woraus ſo gleich zu begreiffen iſt, wie er ſich auch mit ihm, indem dieſer fortrücket, fortbewegen muß, und ihn nicht verlaſſen kann. Nimmt man im übrigen die Figur der Nebenplaneten, und die andern Umſtände, wie im Vorigen, an; ſo wird daraus ſowohl die Bewegung um ihre Axe, als auch die fortſchreitende Bewegung zu verſtehen ſeyn. Die letztere wird auch ſchon durch das Drehen des Hauptplaneten um ſeine Axe determinirt: denn dadurch wird die Atmoſphäre, und alſo auch die darinnen ſchwimmenden Nebenplaneten, mit herumgedrehet.

§. 132. Zur Erläuterung des bisherigen können noch folgende Erinnerungen hinzugefügt werden. 1) Nach der von den Weltkörpern gegeben Erklärung ſiehet man auch einen phyſikaliſchen Grund von der Bewegung der Sonne ein. Denn, wenn man ſich dieſelbe als einen feſten Körper vorſtellet, welcher eben eine

ſolche Sphäroide iſt, als wir bey den Planeten angenommen; ſo wird daraus begreiflich, wie ſie ſich wegen des verſchiedenen Druckes des Aethers um ihre Axe bewegen muß. 2) Man bedenke daher die Nothwendigkeit, die Figur der Weltkörper unter die Urſachen ihrer Bewegung zu zehlen. Denn alle Bewegung der Körper muß, nächſt ihrer thätigen Kraft, daraus begriffen werden. Man hat keinen Grund zu zweifeln, daß die Figur der Weltkörper urſprünglich vom Schöpfer alſo gebildet, und eingerichtet worden; und es iſt vergebens, zu ihrer Bildung ſelbſt erſt natürliche Urſachen ſuchen, und beſtimmen zu wollen. So viel kann man einräumen, daß, nach einer ſchon feſtgeſetzten Figur, die dadurch mögliche Umdrehung des Weltkörpers, und die übrigen Urſachen der Bewegung zugleich geſchickt ſind, eben dieſelbe Figur zu erhalten.

§. 133. Wenn 3) die Figur unſerer Erde ins beſondere für eine Urſache ihrer Bewegung gehalten wird, ſo hat man auf drey Stücke zu ſehen: erſtlich auf die Abweichung ihrer Figur von der Sphäre im Großen; ferner auf ihre Abweichung in kleinern Stücken, wobey die Höhe gewiſſer Länder, und die ungeheuren Gebürge in Obacht zu ziehen ſind; endlich muß man auch den Grund des Meeres ſelbſt dabey in Erwägung ziehen. Es iſt wahrſcheinlich, daß die Abweichung der Erde von der Sphäre in dem heiſſen Erdſtriche am größten iſt, weil die Sonne gegen denſelben am meiſten wirket: Man nimmt auch da die merkwürdigſten Ungleichheiten der Fläche wahr. Was die Richtung

der Axe der Erde und aller übrigen Planeten anbelangt; ſo iſt nicht eben nöthig, ſolche aus determinirten phyſikaliſchen Urſachen zu erklären. Unterdeſſen kann ein Grund davon darinnen liegen, daß der Mittelpunkt der Schwere nicht in dem Mittelpunkte der Größe lieget, wodurch die Axe allezeit durch den Druck des Aethers eine gewiſſe Inklination bekommt.

§. 134. Man könnte 4) ſagen, es wäre der Bewegung der Weltkörper nachtheilig, wenn der Himmelsraum mit der dichteſten Materie des Aethers angefüllt ſey. Allein hierdurch iſt es eben möglich, daß wir von der Bewegung der Himmelskörper eine verſtändliche Erklärung geben können. Und wir müſſen uns von dem Vorurtheile nicht betrügen laſſen, als wenn daſelbſt nicht viel Materie vorhanden ſey, wo man einen Körper ohne merklichen Widerſtand bewegen kann. Das letztere kann daher kommen, weil die bey der Bewegung nachſchießende Materie uns ſelbſt zu ſtatten kommt, und verurſachet, daß wir einen Körper mit geringer Kraft bewegen können. Man merke 5) daß, außer den erklärten Haupturſachen von der Bewegung der Erde und anderer Weltkörper, auch noch ſpecialere und zufällige Urſachen etwas dazu beytragen können: z. E. die verſchiedene Dichtheit, und Größe der Weltkörper.

§. 135. Ferner läßt ſich nun aus den erklärten Urſachen der Schwere, und der Bewegung der Weltkörper eine begreifliche phyſikaliſche Urſache angeben, warum ſie ſich in einer elliptiſchen Bahn bewegen. Nämlich

lich es findet hier eben eine ſolche Oſcillation der Weltkörper ſtatt, dergleichen Bernoulli, wiewohl unter andern wirkenden Urſachen, angenommen hat. Man ſetze, daß einem jeden Planeten nach ſeiner Schöpfung in einem der äußerſten Punkte derjenigen Gegend von Aether, in welcher er ſich bewegen ſollen, die erſte Bewegung durch einen Stoß nach der Sonne zu gegeben worden; ſo hat er, wenn dieſem Stoße und den übrigen Urſachen ſeiner Schwere und Bewegung ein Genüge geſchehen ſollen, ſich nicht anders, als in einer elliptiſchen Bahn nach der Sonne zu, bewegen können: und, weil nach zurückgelegtem Lauffe durch die Hälfte der Bahne, die Wirkung von dem Stoße, und die andern Urſachen noch fortgedauert; ſo hat er ſich vermöge derſelben, und vornehmlich wegen des ſtärkern Druckes der nahen und dichtern Sonnenſtralen, wiederum in einer elliptiſchen Linie bis in den erſten Punkt erheben müſſen; welche Art der Bewegung darauf, weil die Urſache der Oſcillation ſtets von neuen entſtanden, ſich weiter fortgeſetzet hat.

§. 136. Endlich iſt noch die Frage, warum ſich die Schwere der Weltkörper verhält wie die Quadrate der Entfernung umgekehrt? Wenn man die Bahnen, welche die Planeten bey ihrem Laufe wirklich beſchreiben, ſchon elliptiſch ſetzet, und annimmt: ſo folget es aus der Natur des Kegelſchnittes, daß bey verſchiedenen Entfernungen von der Sonne, die im Brennpunkte der Ellipſe ſtehet, die *vis centripeta* ſich verhält, wie die Quadrate der Entfernungen umgekehrt. Will man aber die phyſikaliſche Urſache davon einſehen; ſo

kann ſie in nichts anderm liegen, als in dem verſchiedenen Drucke des Aethers, welcher nach Proportion der Größe der Weltkörper, und ihrer Entfernung von dem Punkte, dahin ſie gravitiren, geſchiehet. Denn je größer die Fläche des Körpers iſt, deſto mehr findet ein vielfacher Stoß des Aethers gegen dieſelbe ſtatt; und je näher der Körper dem Punkte kommt, gegen welchen er ſchwer iſt, deſto größer muß die Druckkraft des über ihm ſtehenden Aethers werden. Und ebenfalls, je mehr er ſich von dem Mittelpunkte der Gravitation wiederum entfernet, deſto mehr nimmt auch ſeine Schwere ab, ſo daß ſich die Schwere in verſchiedenen Entfernungen verhält, wie die Quadrate dieſer Entfernungen umgekehrt.

§. 137. Als eine allgemeine Eigenſchaft der Körper kann endlich auch die **Elektricität** angeſehen werden, welche durch den Fleiß ſo vieler gelehrten und unermüdeten Naturforſcher unterſucht worden, und alſo billig auch hier mit abgehandelt werden muß. Die **Elektricität** iſt ihrem erſten Begriffe nach diejenige Art der anziehenden Kraft, welche ſich an den Körpern nach vorhergegangenem Reiben äußert. Sie iſt in die **urſprüngliche**, und in die **mitgetheilte** einzutheilen: jene äußert ſich an einem Körper, indem er ſelbſt gerieben wird; dieſe aber, wenn ihm ein anderer, der ſchon durch Reiben elektriſch iſt, genähert wird. Dieſe wunderbare Eigenſchaft hat ſich an allen Körpern, womit Verſuche angeſtellt werden können, gefunden, nur die Flamme und die Luft ausgenommen. Die mancherley Wirkungen welche dadurch geſchehen, werden

den hier aus den Schriften gelehrter Männer als bekannt voraus geſetzt. Sie laſſen ſich aber auf zwo Hauptklaſſen bringen. Zu der erſten gehöret das Anziehen und Fortſtoſſen leichter Körper; zu der andern die feuerartigen Wirkungen, z. E. das elektriſche Licht, die Funken, das Zünden, und die in den thieriſchen Körpern entſtehenden Folgen von Schmerz, Erſchütterung u. ſ. w. Ja es kann die Elektricität mit allen Sinnen wahrgenommen werden.

§. 138. Was die Urſachen der ſo bewundernswürdigen Elektricität anlanget, ſo iſt davon folgendes zum Voraus zu erinnern. 1) Es müſſen körperliche phyſikaliſch-mechaniſche Urſachen darzu geſucht werden: denn mit einer bloßen anziehenden Kraft iſt nichts auszurichten. 2) Man muß ferner nicht nur eine elektriſche Materie nennen, ſondern auch erklären, wie ſie wirket. Daher muß 3) der elektriſchen Materie keine Bewegung zugeſchrieben werden, deren Möglichkeit man nicht verſtändlich erklären kann. Man hat aber 4) nicht nöthig, eine einzige oder eine ganz beſondere Materie für die elektriſchen Wirkungen zu erdichten. Endlich 5) muß man keine Art von erweislichen Urſachen dabey ausſchließen, geſetzt auch, daß dieſes oder jenes ſich ohne dieſelben erklären laſſe.

§. 139. Um von den Urſachen der Elektricität ordentlich zu urtheilen, müſſen wir uns zuerſt den Zuſtand wohl vorſtellen, in welchem ſich die ſinnlichen Körper in Anſehung ihrer ſehr kleinen Theile befinden. Ihre Elemente, und daher auch ihre Körperchen ſind elaſtiſch, und befinden ſich in einem Stande der Zu-

ſammenpreſſung. Die groben Körper ſind aus ſehr ungleichartigen Theilen zuſammengeſetzt, und dabey ſehr porös. Alle grobe flüßige Materien haben eine mittelbare Flüßigkeit, daher ſich in ihren Zwiſchenräumen andere ſehr ſubtile Materie befindet. Ferner giebt es eine oder etliche Arten von Aether, deſſen Theile niemals einen eigenthümlichen Theil eines Körpers ausmachen, wohl aber, wegen ihrer Subtilität und Beweglichkeit, in alle Körper eindringen. Sobald dieſer Aether in geraden Linien geſtoßen wird, erzeuget er Lichtſtralen. Eine oder etliche andere, und viel größere Arten von Aether machen die Materie der Wärme, und das irdiſche Feuer aus. Dieſer Aether pfleget ſich häufig in ſehr kleinen Behältniſſen eingeſchloſſen zu befinden, welche leicht zerſpringen, und leichte von neuen durch die Druckkraft anderer Materien erzeugt werden können. Unſere Atmoſphäre endlich iſt ein Chaos von unzehligen Arten der ſubtileſten Materie: ſonderlich iſt die Materie der Wärme in derſelben ſehr häufig anzutreffen.

§. 140. Hierzu iſt noch ein anderer ſehr wichtiger Umſtand zu ſetzen. Nämlich alle, oder doch die meiſten groben Körper ſind mit ihren eigenen Atmoſphären umgeben, welche aus ſubtilern Theilchen beſtehen, als die Körperchen ſind, daraus die großen Körper zuſammengeſetzt werden, und welche ſich deßwegen ſo wohl in den Zwiſchenräumen derſelben, als auch um dieſelben herum befinden, und mehr oder weniger in Bewegung ſeyn, oder darein gebracht werden können. Dieſen Satz beweiſen nicht allein Gründe *a priori*, welche von

den

den Urſachen der Cohäſion, und der Betrachtung der großen Erdatmoſphäre hergenommen werden, und ſattſam begreiflich machen, wie ſich dergleichen Atmoſphäre um die Körper erzeugen können; ſondern wir werden auch durch mancherley Erfahrungen *a poſteriori* von der Gewißheit deſſelben verſichert. Denn es iſt faſt kein Körper, er ſey auch noch ſo feſt, an welchem wir nicht gewahr würden, daß er ſeine beſondern Ausdünſtungen habe, welche unſere Empfindungen durch den Geruch ſo verſchiedentlich rühren: anderer Erfahrungen jetzo zu geſchweigen.

§. 141. Nach Vorausſetzung des bisherigen läßt ſich nun von den Urſachen der Elektricität folgende erweisliche Hypotheſis machen. Die urſprüngliche Elektricität entſtehet, indem durchs Reiben die Atmoſphäre eines Körpers in Bewegung gebracht wird. Es werden dadurch theils die Theilchen derſelben hier und da in den Körper eingetrieben, theils werden auch die Theile des Körpers ſelbſt, wenn ſie dazu geſchickt ſind, vermöge ihrer Elaſticität in eine oſcillirende Bewegung geſetzt. Hierdurch wird allerley leicht bewegliche Materie, ſonderlich die Wärme, aus dem Körper mit Gewalt herausgetrieben. Weil nun ferner die um den Körper befindliche Luft und andere Materie einen gewiſſen Theil dieſer bewegten Materie ſich nicht von dem elektriſchen Körper entfernen läßt: ſo formiret ſie dadurch eine Art von einem Strudel um denſelben herum. Dieſer wird hiernächſt durch die herzueilende Materie, beſonders des Feuers, vermehret. So lange man derowegen das Reiben fortſetzet;

ſo wird die Materie, welche den elektriſchen Wirbel machet immer dichter und die innerliche Bewegung heftiger, folglich auch die bewegte Atmoſphäre um den Körper größer und vermögender, bis ſie endlich ihre höchſtmögliche Größe und Stärke erreichet hat.

§. 142. Die mitgetheilte Elektricität aber entſtehet durch zweyerley Urſachen. Einmal fahren von der bewegten Atmoſphäre des ſchon elektriſchen Körpers einige Theile in die Zwiſchenräume desjenigen, der durch Mittheilung elektriſch gemacht werden ſoll, und erregen darinnen eine innerliche Bewegung. Zum andern aber, und worauf noch viel mehr anzukommen ſcheinet, muß man ſich vorſtellen, daß theils die Atmoſphäre des zu elektriſirenden Körpers, theils andere darinnen befindliche Materie gegen den ſchon elektriſchen Körper, um welchen die Materie in heftiger Bewegung iſt, gleichfalls mit Gewalt in Bewegung ausbrechen, und im Wirbel mit fortgeriſſen werden; worauf in demſelben Körper alles, wie in dem andern, weiter erfolget.

§. 143. Man ſiehet hieraus, warum die unmittelbare Elektricität durch Reiben, nicht aber durch bloßes Erwärmen, entſtehe: und daß auch überhaupt die Luft nicht die Urſache der Elektricität ſey. Doch iſt dieſe bey den meiſten elektriſchen Wirkungen eine beyhelfende Urſache: indem eine luftleere Röhre oder Kugel wenig oder gar nicht elektriſch wird, welches auch geſchiehet, wenn in denſelben die Luft ſtark verdichtet worden. Was ferner das elektriſche Anziehen leich-

leichter Körper anlanget, ſo geſchiehet ſolches theils durch das Zurükkehren der Wirbelmaterie, wodurch dieſelben zu dem elektriſchen Körper hinzugeführt werden; theils trägt auch die aus der Erdatmoſphäre hinzufahrende Materie darzu bey. Eben ſo läßt ſich auch begreiffen, wie im Gegentheil leichte Materie vom elektriſchen Körper fortgeſtoßen wird. Dieſes geſchiehet nämlich durch die ſubtile Materie, welche aus dem elektriſchen Körper herausfährt, und die anhängenden leichten Theilchen mit fortnimmt.

§. 144. Warum einige Körper keiner urſprünglichen, ſondern nur der mitgetheilten Elektricität fähig ſind, davon liegt die Urſache theils in ihrer Poroſität, theils in der Beſchaffenheit der Materie. Denn, wenn er gar zu porös iſt, wie z. E. das Holz; ſo fährt die elektriſche Materie gar zu leicht durch, und kann keinen Wirbel um denſelben formiren. Ferner kann es an der Beſchaffenheit der Materie in ſo ferne liegen, wenn ſie nicht von ſolcher Elaſticität iſt, daß ihre Theile in eine ſolche Erſchütterung und Oſcillation geſetzt werden können, welche zur Erzeugung einer größern Atmoſphäre um dieſelbe geſchickt wäre. Daß aber gleichwohl ſolche Körper einer ſehr großen mitgetheilten Elektricität fähig ſind, kommt daher, weil die von dem elektriſchen Körper in ſie eindringende Materie bey ihnen wenig Widerſtand findet, und alſo in denſelben ihren gewöhnlichen Effekt thut. Wenn hingegen manche Körper durch Reiben elektriſch werden, kaum aber eine merkliche mitgetheilte Elektricität annehmen, wie z. E. Schwefel, Siegellack u. ſ. w.

ſo muß ſolches theils an der Dichtheit ihrer Atmoſphäre, theils an der Beſchaffenheit der in ihnen befindlichen Theilchen liegen, welches beydes nicht durch den elektriſchen Wirbel, ſondern erſt durch die Gewalt des Reibens, in Bewegung zu bringen iſt. Hieraus wird zugleich zu beurtheilen ſeyn, warum ein zu elektriſirender Körper ſich entweder frey befinden, oder auf einer ſolchen Materie, die der mitgetheilten Elektricität wenig fähig iſt, ſtehen muß.

§. 145. Eine der wunderbareſten Wirkungen der Elektricität iſt, daß durch dieſelbe Funken erzeuget, und leicht entzündliche Spiritus angezündet werden können. Es kann damit folgendermaßen zugehen. Weil in dem elektriſchen Wirbel ſehr viel Feuermaterie zuſammengehäuft wird, welche, wenn ſie in genugſamer Menge vorhanden iſt, durch eine darzukommende ſchnelle Bewegung entzündet werden kann, wie ſolches bey dem Blitze und andern feurigen Lufterſcheinungen geſchehen muß; ſo erfolget eben dieſes bey der Elektricität, wenn ein anderer nicht elektriſcher Körper, welcher an den elektriſchen hinbewegt wird, in deſſen wirbelnder Atmoſphäre eine ſchnelle Störung und Bewegung verurſachet. Iſt einmal nur ein Funken erweckt; ſo ſiehet man leicht ein, wie alsdenn eine andere brennbare Materie, z. E. *Spiritus vini*, entzündet werden kann. So leicht entzündbar aber auch das Pulver iſt; ſo hat es doch erſt nach vieler Mühe, von dem Herrn Prof. Boſen, zum Zünden gebracht werden können. Eben dieſer berühmte Mann hat bey ſeiner unermüdeten Erforſchung dieſes Wunders der Natur gefunden,

daß

daß von verſchiedenen Bergſtufen diejenigen, welche Metall gehalten, ein männlich oder brennend Feuer, die tauben Bergarten aber nur das weibliche oder bloß leuchtende Feuer von ſich gegeben haben.

§. 146. Nach Beſchaffenheit der Materien und Körper iſt die Elektricität von verſchiedener Dauer, und Stärke. Die thieriſchen Körper ſind ſonderlich geſchickt, die mitgetheilte Elektricität in ſehr hohem Grade anzunehmen, weil ihre Theile zum Oſcilliren ſehr bequem ſind, und weil ſie größtentheils aus ſolchen flüßigen Materien beſtehen, welche ſtark elektriſirt werden können. Daher machen die elektriſchen Funken einen ſehr weit eindringenden Schmerz auf den menſchlichen Körper; und man ſpüret überhaupt durch das Elektriſiren im ganzen Körper eine andere Empfindung. Schwache Thiere ſind dadurch gar getödtet worden: und wem iſt das fürchterliche Muſchenbroeckiſche Experiment unbekannt? Warum aber die elektriſchen Wirkungen nicht immer, und nicht ſtets in gleichem Grade erfolgen, wird man aus dem bisherigen, nach befindlichen Umſtänden, leicht begreifen können. Im übrigen übergehe ich hier mit Stillſchweigen, ob die elektriſche Materie mit der Materie des elementariſchen Feuers, des Lichtes, oder Blitzes einerley ſey: ob ſie mit den Lebensgeiſtern einerley; und ob ſie der magnetiſchen Materie ähnlich ſey.

Das ſiebente Kapitel,

Von

dem Feuer, dem Lichte, der Wärme, und Kälte.

§. 147.

Wir gehen nun zu einer genauern Betrachtung der verſchiedenen Arten der Körper, und ihrer Begebenheiten fort. Das Licht iſt dasjenige, was uns die Körper ſichtbar machet. Demſelben iſt entgegengeſetzt die Finſterniß, wodurch man die Abweſenheit des Lichtes in einem Raume verſtehet. In einer engern Bedeutung nennen wir Finſterniß den Mangel des Lichtes in dem ganzen Bezirke, den wir vor uns haben. Die Ermangelung des Lichtes aber in einem Theile eines Bezirkes, der übrigens uns ſichtbar iſt, nennen wir Schatten. Die Körper werden uns mit gewiſſen Unterſchieden, welche ſo wohl der Beſchaffenheit, als dem Grade nach von einander abweichen, ſichtbar; dieſelben nennen wir Farben. Sie hangen von dreyerley Urſachen ab; nämlich von der Beſchaffenheit des Auges, von der Textur und Beſchaffenheit des ſichtbaren Körpers, und von dem Lichte.

§. 148. Das Licht iſt eine Materie. Denn es kann aufgefangen, und in ſeiner Richtung verändert, und von einem Orte zum andern geleitet werden. Es iſt aber keine Materie, welche durch ihr bloßes Daſeyn uns die Dinge ſichtbar machet, ſondern ſie muß ſich in

einer gewiſſen Bewegung befinden. Man ſtelle ſich aber nicht etwan vor, als wenn das Licht ein Ausfluß aus der Sonne, oder den andern leuchtenden Körpern ſey. Denn man würde ſich dadurch in Erklärung deſſelben die Schwierigkeiten häufen, und ſich zugleich der Möglichkeit berauben, andere wichtige Begebenheiten der Natur erklären zu können. Wie ſollte es auch möglich ſeyn, daß, wenn das Licht ein bloßer Ausfluß leuchtender Körper wäre, das Licht der ſo weit von uns entfernten Fixſterne zu uns kommen könnte, ohne daß es von dem ſo viel ſtärkern Lichte der Sonne in Unordnung gebracht würde. Doch beſtehet auch das Licht nicht, nach Carteſii Meynung, bloß in einem Stoße völlig harter und in einer Reihe hintereinander liegender Kugeln, da, wenn die äußerſte angeſtoßen wird, die letzte in eben dem Augenblicke bewegt wird: ſondern es kommt nach und nach zu uns, und, wie Newton bemerkt hat, allererſt binnen ungefähr 7. oder 8. Minuten.

§. 149. Ferner lehret die Erfahrung, daß das Licht reflektirt wird, welches von dem Anſtoße an undurchdringliche Punkte der Körper herkommt. Die Materie des Lichtes iſt demnach elaſtiſch. Sie iſt aber auch höchſtſubtil, weil ſie durch die Luft, und das Glas ungehindert hindurch gehet; folglich iſt die Materie des Lichtes eine Art von Aether. Das Leuchten deſſelben geſchiehet, indem er von dem leuchtenden Körper auf gewiſſe Weiſe in eine Bewegung geſetzt wird, welche in ſeinen Theilen, die man ſich als ſphäriſch oder ſphäroidiſch vorſtellen kann, nach und nach fortgehet, und unſere

ſere Werkzeuge der Empfindung rühret. Wir empfinden aber das Licht nur bey einem gewiſſen Grade der Größe und Stärke deſſelben. Und die Körper werden uns durch Stralen ſichtbar, welche in gerader Linie von denſelben in unſere Augen fallen.

§. 150. Wie das Licht reflektirt, und gebrochen wird, iſt aus den oben angegebenen Geſetzen der Bewegung gnugſam begreiflich. Hier iſt nur noch zu merken, daß die Reflexion an undurchdringlichen Punkten der Körper geſchiehet, und uns merklich wird, wenn die reflektirten Lichtſtralen in gnugſamer Menge ins Auge kommen. Wenn daher in dem Zwiſchenraume, durch welchen wir den Körper anſehen, viel grobe Dünſte ſich befinden, welche einen Theil fremden Lichtes in unſer Auge brechen; ſo wird dadurch die Erſcheinung der Körper verändert. Z. E. die Fixſterne ſehen mit bloßen Augen größer aus, als durch die Tubos. Newton hat an einem Sonnenſtrale, den er durch eine kleine Oefnung in ein verfinſtertes Zimmer fallen laſſen, auch außer der Reflexion und Refraktion, noch eine Inflexion des Lichtes wahrgenommen, welche darinnen beſtehet, daß, indem der Stral nahe an einer Meſſerſpitze vorbey gefahren, er etwas auswärts gebogen worden: welches von nichts, als von einer ſehr zarten Atmoſphäre um den Körper kann hergekommen ſeyn.

§. 151. Es giebt verſchiedene Arten von Licht: welche Entdeckung wir dem berühmten Newton zu danken haben. Er hat die Anzahl der einfachen Lichtſtralen, die man von ihren Farben benennet, auf ſieben

geſetzt,

geſetzt. Es ſind dieſelben diejenigen, welche die ſieben Regenbogenfarben machen, Violet, Purpurfarben, Blau, Grün, Gelb, Orange, und Roth. In dieſelben zertheilet ſich ein Sonnenſtral, welchen man in einem verfinſterten Zimmer, darein er durch eine kleine Oefnung fällt, mit einem dreyeckigten gläſernen *Priſmate* auffängt. Die Miſchung aller dieſer Arten von Licht giebt die weiſſe Farbe: Schwarz aber entſtehet dadurch, daß die Oberflächen des Körpers das Licht verſchlingen. Die Farben, unter denen die Körper erſcheinen, hangen von der Art des Lichtes ab, welches auf ſie fällt, und von der Beſchaffenheit und Textur ihrer Theilchen, welche ſie geſchickt machet, die eine oder die andere Art von Licht zurück zu werfen, oder viel zu verſchlingen. Die verſchiedenen Lichtſtralen ſind alſo nicht mit den körperlichen Farben, die man zum Färben brauchet, zu verwirren.

§. 152. Die Lichtſtralen von verſchiedenen Farben haben auch die Art an ſich, daß ſie mehr oder weniger im Durchgehen durch andere Materien gebrochen werden. Das blaue Licht wird am meiſten, und das rothe am wenigſten gebrochen. Ferner wird dasjenige Licht, welches am meiſten gebrochen wird, auch am leichteſten reflektirt; und ob gleich mehrere Arten von Licht unter ganz einerley Einfallswinkel antreffen, ſo prallet doch die eine Art ab, indem die andere in den Körper hineingehet und gebrochen wird. Hierdurch wird es möglich, daß die Körper unter verſchiedenen Farben erſcheinen; und daß die Spiegel die Farbe der Körper vorſtellen.

§. 153.

§. 153. Um die Urſachen der verſchiedenen Reflexion, und Refraktion auf eine verſtändliche Art zu erklären, darf man nur annehmen, daß die Lichtkügelchen, welche verſchiedene Farben zeugen, ihrer Größe und Elaſticität nach, unterſchieden ſind; und daß ſie im übrigen in dem Himmelsraume in einer gleichförmigen Miſchung vertheilt ſind. Man ſetze daher, daß das blaue Licht die ſchwächſte, dabey aber die größte Elaſticität hat, und daß das rothe dargegen nicht ſo leichte, und auch nicht um einen ſo großen Theil, und die mittlern Arten des Lichtes nach proportionirten Unterſchieden, eingedruckt werden, und daß ſie insgeſamt der Größe ihrer Lichtkügelchen nach unterſchieden ſind: ſo wird hieraus folgen, erſtlich daß die Lichtkügelchen, welche die kleinſten ſind und mithin die geſchwindeſte Bewegung haben, vermöge ihrer ſchnellen Schwingung am meiſten gebrochen werden; ferner wird man begreifen, wie ſie wegen ihrer verſchiedenen Elaſticität mehr oder weniger in die Körper hineingehen, indem die andern reflektirt werden, und den Körper ſichtbar machen. Vermuthlich findet auch bey den Lichtkügelchen eine verſchiedene Oſcillation ſtatt: und je geſchwinder dieſelbe geſchiehet, deſto mehr kann es dadurch gebrochen werden. In dem Unterſchiede der Oſcillation kann auch die Bedingung liegen, wodurch die verſchiedenen Lichtſtralen geſchickt ſind, die Empfindung gewiſſer Farben in uns zu erwecken.

§. 154. Die Empfindung der Wärme iſt zwar etwas in unſerer Seele, ſie entſtehet aber mit einer gewiſſen Veränderung und Ausdehnung unſeres Körpers,

pers, welche von der Bewegung einer gewiſſen Materie herrühren muß. Dasjenige aber, was die Körper alſo ausdehnet, und in uns die Empfindung der Wärme verurſachet, nennen wir Feuer. Das Feuer iſt alſo eine Materie, welche, wenn ſie wirket in einer gewiſſen Bewegung ſeyn muß. Diejenigen, die das Feuer zu einem Geiſte machen wollen, wiſſen nicht, was ſie ſagen. Sie laſſen ſich durch die beſondern Wirkungen deſſelben, und dadurch verführen, daß es ſo ſubtil iſt. Allein die erſtern laſſen ſich erklären, ohne zu geiſtigen Kräften ſeine Zuflucht zu nehmen; und vors andere mag das Feuer noch ſo ſubtil ſeyn, ſo wird es dadurch nicht zum Geiſte werden.

§. 155. Die Wirkungen des Feuers laſſen ſich auf die verſtändlichſte Art erklären, wenn man zweyerley Arten von Feuer annimmt. Die eine Art kann das Sonnenfeuer heißen, welches in der Bewegung der Materie des Lichtes beſtehet, wie ferne dieſelbe geſchickt iſt, die Theile der Körper auszudehnen, in ihnen die Empfindung der Wärme zu verurſachen, andere nach Befinden gar zu zerreiſſen, zu ſchmelzen, oder zu zerſtreuen. Die andere Art ſoll das irdiſche oder gemeine Feuer ſeyn, welches man ſich als eine beſondere Art von Aether vorſtellen kann, der, ſo weit er für die Erdkugel beſtimmt worden, auch auf der Erden bleibet, und durch ſeine Bewegung die Empfindung der Wärme, und die andern Wirkungen des Feuers zu verurſachen geſchickt iſt. Dieſer Aether macht ſelbſt einen Theil der feſten und flüßigen Körper auf dem Erdboden mit aus. Er iſt von einer ſehr großen Elaſticität;

tät; und kann in einen ſehr kleinen Raum zuſammen gedruckt werden.

§. 156. Hieraus laſſen ſich nun die Wirkungen des Feuers folgendergeſtalt erklären. 1) Das Feuer wärmet, indem es die Theile unſers Körpers ausdehnet, und dadurch eine ſolche Veränderung der Nerven verurſachet, welche die Bedingung von der Empfindung der Wärme iſt. Das gemeine Feuer thut ſolches durch ſeine eigene Bewegung, wenn es ſchon in dem Körper iſt; oder dadurch, daß es in denſelben eindringet. Das Sonnenfeuer wärmet lediglich durch einen Stoß der Materie des Lichtes, welche, indem ſie an die Körper antrifft, oder gar hineingehet, den in ihnen befindlichen Aether in Bewegung ſetzet. Daher werden auch die ſchwarzen Körper in dem Sonnenfeuer viel eher und mehr erhitzt, weil die Materie des Lichtes in dieſelben häufig eindringet.

§. 157. 2) Das Feuer machet eine Flamme, indem der zuvor in Kapſeln oder Behältniſſen verſchloſſene Aether dieſelben durchbricht, und ſich gegen alle Seiten ausbreitet, jedoch durch den Widerſtand der Luft beyſammen erhalten wird. Daher brennt keine Flamme im luftleeren Raume. In freyer Luft ſteiget ſie aber in die Höhe, und nimmt eine pyramidale Figur an; weil in der höhern Gegend der Druck der Luft geringer iſt. So oft demnach die Feuermaterie zwar aus einander getrieben wird, aber nicht häufig und dichte genung iſt, um eine Flamme zu machen: ſo verurſachet ſie nur Wärme; und die Körper, welche, wegen nicht genugſamer Subtilität, oder anderer Beſchaf-

ſchaffenheit, oder des Zuſammenhanges ihrer Theile wegen, nicht fähig ſind, eine Flamme zu erzeugen, werden, wenn ſie vom Feuer ſtark durchdrungen werden, entweder glüend, oder ſie ſchmelzen, oder ſie werden gar zerſtreuet.

§. 158. 3) Das Feuer **leuchtet**, wie ferne durch daſſelbe derjenige Aether, welcher die Materie des Lichtes iſt, in geraden Linien ſo ordentlich geſtoßen, und in Bewegung geſetzt werden kann, daß durch Reflexion die Stralen des Lichtes in unſern Augen die gehörige Eindrückung verurſachen können. Das gemeine Feuer leuchtet alſo eigentlich an ſich gar nicht, ſondern nur unter der Bedingung, wenn es den Aether des Lichtes in ordentliche Bewegung bringen kann. Auſſerdem kann kein Leuchten entſtehen; wie wir ſehen, daß ein Zimmer durch Einheitzen erwärmt, aber nicht erleuchtet werden kann. Eben ſo hanget auch von der Beſchaffenheit der Materie, woraus die Flamme beſtehet, die Reinigkeit des Lichtes, und der Farben ab.

§. 159. 4) Das Feuer **dringt in alle Körper** ein, und in die dichtern mehr, als in die dünnern. Denn das Sonnenfeuer wirket durch den Stoß der Materie des Lichtes, den dieſe von der Sonne empfängt, und welcher alſo gegen alle Körper wirket, auf welche er in gerader Linie antrifft. Daß aber das gemeine Feuer, nämlich der in Bewegung geſetzte, ausgewickelte, und ſich ausbreitende Aether des Feuers, in alle Körper eindringet, geſchiehet ſeiner Elaſticität wegen, und wegen der Poroſität der Körper. An der Beſchaffenheit der Poroſität lieget es auch, daß das Feuer in die dichtern

Körper mehr, als in die dünnern eindringet: weil es nämlich ſehr ſubtil iſt, und daher die engen *poros* der dichten Körper leichte penetriren kann, in denſelben auch von der Luft weniger Hinderniß leidet, als in den dünnern Körpern.

§. 160. 5) Das Waſſer und andere flüßige Körper ſieden vom Feuer. Es geſchiehet dieſes dadurch, daß das in allzugroßer Menge eingedrungene Feuer ſich durch den Körper hindurch bewegt, ſeine Theile dadurch, ſo viel möglich, hebet, und durch einander beweget, auch in der oberſten Gegend beſtändig einige mit ſich fortnimmt, daher das Waſſer auskochet. Endlich 6) das Feuer verändert die ſehr zuſammengeſetzten Körper ihrer Beſchaffenheit nach auf unzehlige Art. Alle hier durch zu gehen, wäre zu weitläuftig. Man darf nur die allgemeinen Gründe wiſſen; ſo werden ſich die einzelnen *Phaenomena* ganz wohl begreiffen laſſen. Es kömmt dabey alles auf die innerliche Bewegung der Feuertheilchen, und ihre Elaſticität an; und dabey hat man nur noch der Urſachen von den allgemeinſten Eigenſchaften der Körper beſtändig eingedenk zu ſeyn, und zugleich Achtung zu geben, was durch die Figur und Lage der Theile eines Körpers mechaniſch beſtimmet wird.

§. 161. Das Feuer wird auf verſchiedene Art hervorgebracht. Es kann 1) durch die Sonnenſtrahlen verurſachet werden, wovon ſchon im Vorigen gedacht worden. Warum aber manche verbrennliche Materien z. E. *Spiritus vini* ſich durch das heftigſte Sonnenfeuer nicht anzünden laſſen, davon lieget

der

der Grund in ihren ſubtileſten Theilen, welche ſo nachgebend ſeyn müſſen, daß ſie von dem ausdehnenden Sonnenfeuer nicht zerriſſen werden können. Das Feuer entſtehet ferner 2) indem ein ſchon brennender Körper einen andern entzündet. Solches geſchiehet dadurch, daß der Aether, welcher das gemeine Feuer ausmachet, indem er ſich ausbreitet, in den andern verbrennlichen Körper eindringet, und die Materie auflöſet, welche die Behältniſſe ausmachet, darinnen der in ihm ſchon befindliche Aether verſchloſſen iſt. Es iſt aber Luft, als eine beyhelfende Urſache, hierzu nöthig, weil ſonſt der ſich ausbreitende Aether, ſich zu geſchwind zerſtreuen würde ohne eine Flamme zu machen.

§. 162. Es wird 3) Wärme und Feuer durchs Reiben erreget. Denn dadurch werden ſo wohl die Kapſeln, welche den verſchloſſenen Aether in ſich halten, als auch er ſelbſt, heftig zuſammen gedrückt. Sie dehnen ſich demnach beyde mit größerer Gewalt wieder aus, und der Aether kommt in Bewegung, welches Wärme verurſachet. Sein Vermögen kann auch ſo verſtärkt werden, daß er ſein Behältniß durchbricht, und herausdringet, wodurch der Körper in Flamme geräth. Da man nun *a priori* begreiffet, daß Reiben und Schlagen gegen feſte Behältniſſe des Aethers einen ſtärkern Anſtoß machen müſſen, als eine nur ſich ausbreitende Flamme: ſo iſt daraus verſtändlich, warum man durch das Schlagen auch aus Körpern, die ſich gar nicht anzünden laſſen, z. E. aus Stahl, Funken bringen kann.

§. 163. Weil das Feuer erzeuget wird, wenn irgendwo die ätheriſchen Theilchen in eine heftige Bewegung geſetzt werden; ſo kann es 4) durch Vermiſchung gewiſſer darzu bequemer Materien hervorgebracht werden, welche entweder flüßig oder ſehr ſubtil getheilt ſeyn müſſen, damit die Theilchen unverhindert gegen einander wirken können. So entſtehet z. E. ein Sieden, wenn man Scheidewaſſer auf Feilſpäne gießet: feuchtes Heu, und andere Materien, wenn ſie dichte auf einander liegen, erhitzen ſich und brechen gar in Flammen aus: ungelöſchter Kalk wird durch kaltes Waſſer erhitzt: und der *Phoſphorus urinoſus* entzündet ſich in freyer Luft. Aus dem angeführten Grunde, muß auch 5) die bloße Zuſammenhäufung bewegter Feuermaterie Feuer erzeugen können. So kann z. E. ein ſtark rauchendes Docht eines ausgeblaſenen Lichtes von neuen entzündet werden. Eben dieſe Bewandtniß muß es auch bey der Entzündung des Blitzes und der Irrlichter haben. Endlich iſt noch zu merken, daß von den erzehlten Urſachen in einzelnen Fällen mehrere zuſammen kommen können.

§. 164. Nach dem bisherigen kann die Nahrung des Feuers in nichts anderm beſtehen, als in der Menge des erforderten Aethers ſelbſt. Dieſer aber muß in kleinen Behältniſſen und Gewölben von anderer Materie eingeſchloſſen ſeyn, welche durch den Druck des allgemeinſten Aethers, der die Urſache der Cohäſion iſt, mit größerer Kraft zuſammengedruckt wird, als die Elaſticität der ſich ausbreitenden Feuermaterie ü-

win-

berwinden kann. Welche Körper dergleichen in genugſamer Menge, und auch in bequemer Lage enthalten, dieſelben nennet man verbrennlich. Dergleichen ſind z. E. die verbrennlichen *Spiritus*, mancherley Oele, Harze, Schwefel u. ſ. w. deren manche an ſich, andere aber erſt in Verknüpfung mit andern das Feuer nähren.

§. 165. Weil die verbrennlichen Körper ordentlicher Weiſe aus ſehr mannichfaltigen Theilen, auch aus Feuerbehältniſſen von verſchiedener Dicke, beſtehen; ſo laſſen ſich daraus die beym Verbrennen vorkommenden Umſtände erklären. Z. E. der Rauch, welcher aus nichts, als Waſſertheilchen, welche ſich in dem verbrennlichen Körper befunden, ingleichen aus den Schalen der Feuerbehältniſſe beſtehet, welche den Rus ausmachen, und darunter auch noch gantze Feuerkapſeln ſich befinden können. Die Flamme iſt der Feueräther ſelbſt, welcher aus ſeinen Behältniſſen herausgebrochen, und ſich in genugſamer Menge, und in gehöriger Bewegung in dem Raume, wo die Flamme erſcheinet, beyſammen findet. Die Kohle beſtehet aus einer Menge noch zuſammenhängender Feuerbehältniſſe, die zum völligen Zerreißen noch zu feſte ſind. Wenn eine verbrennliche Materie durch verſchiedene Grade des Feuers angegriffen worden; ſo bleibet zuletzt eine weiſſe Aſche, und aus dieſer nach dem Auslaugen des Salzes, die ſo genannte elementariſche Erde übrig.

§. 166. Das Feuer höret auf, ſo bald die Urſachen deſſelben aufhören. Demnach muß das Sonnenfeuer

ſogleich verſchwinden, ſo bald den Sonnenſtralen der Zugang an denſelben Ort verwehrt wird. Das gemeine Feuer aber höret auf, wenn es entweder an einer genugſamen Menge ätheriſcher Materie gebricht, oder wenn die Umſtände ſo gemacht werden, daß die Ausdehnung und Zerreiſſung der ätheriſchen Behältniſſe nicht mehr ordentlich nach einander geſchehen kann. Das letztere z. E. geſchiehet beym Ausblaſen eines Lichtes, bey Erlöſchung deſſelben im luftleeren Raume, und wenn das Waſſer das Feuer auslöſchet.

§. 167. Es iſt eine große Frage, ob das Feuer ſchwer iſt? Einige bejahen ſie deßwegen, weil ſie die Schwere für eine allen Materien weſentliche Eigenſchaft halten, welches aber ein Irrthum iſt. Andere berufen ſich auf Erfahrungen; welche aber die Sache nicht ausmachen können. Der wahre Grund, warum dem gemeinen Feuer eine Schwere zuzuſchreiben iſt, beſtehet darinnen, weil man ſonſt nicht begreifen könnte, warum es in den verbrennlichen Körpern bleibet, und nicht aus denſelben ausdunſtet, und ſich von dem Erdboden ganz und gar entfernet. Wird es nun von einer widerſtehenden Materie zurückgetrieben; ſo iſt es ſchwer: denn auf dieſe Weiſe wird alle Schwere verurſachet. Von der Materie des Lichtes aber, und alſo vom Sonnenfeuer, hat man die Schwere zu behaupten nicht den geringſten Grund.

§. 168. Der Wärme ſetzet man die Kälte entgegen. Die Kälte ſelbſt, wie ferne ſie eine Empfindung in uns iſt, läßt ſich nicht weiter erklären. Die beyden Hauptumſtände aber, die wir bey der Kälte bemerken,

ſind,

ſind, die Zuſammenziehung der Körper, vermöge welcher ſie einen kleinern Raum, als zuvor, einnehmen, und das Gefrieren, vermöge deſſen das Waſſer und andere flüßige Materien ihre Flüßigkeit verlieren. Das Waſſer nimmt zwar, nachdem es gefroren, einen größern Raum ein: es wird aber ſolches nicht durch die Kälte an ſich ſelbſt, ſondern durch die im Waſſer befindliche Luft verurſacht.

§. 169. Es iſt nun die Frage, ob die Kälte, wie die Wärme, von einer beſondern Materie herzuleiten iſt, oder ob ſie in der bloßen Abweſenheit der Wärme beſtehet? Das erſtere ſcheinen verſchiedene Erfahrungen, ſonderlich die Exempel von einer durch Kunſt verurſachten Kälte zu beweiſen: allein es hat keinen Grund. Was nun das andere anlanget; ſo hat man es ſich ſo vorzuſtellen, daß die Wirkungen der Kälte nicht aus der Beraubung der Wärme allein, ſondern aus der Wirkſamkeit der in der Natur vorhandenen und verknüpften Körper bey Entgehung der Wärme zu erklären ſind. Unter dieſen haben die Salze an den Erſcheinungen der Kälte ſonderlich großen Theil. Demnach kann man die Kälte ferner alſo beſchreiben, daß ſie derjenige Zuſtand der Körper iſt, welcher erfolget, wenn ihnen ein genugſamer Grad Wärme entgehet, und welcher mit dem Zuſammenziehen derſelben, und dem Gefrieren des Waſſers und anderer flüßigen Körper verbunden iſt. Eine abſolute Kälte müßte alſo in einer gänzlichen Abweſenheit des Aethers, oder doch der Bewegung deſſelben, beſtehen. Dergleichen iſt

aber nirgends vorhanden: ſondern wir nehmen nur eine comparativiſche Kälte wahr.

§. 170. Um den gegebenen Begriff von der Kälte weiter zu beſtimmen, und auf die vornehmſten Begebenheiten bey der Kälte appliciren zu können, bemerke man folgendes. 1) Daß die Kälte die Körper zuſammenziehet, iſt alſo begreiflich. Durch die Wärme werden, wie bekannt, die Körper ausgedehnet. Weichet ſie nun aus denſelben heraus; ſo werden ſie von dem zuſammendrückenden Aether enger zuſammengepreßt, und nehmen alſo einen kleinen Raum ein. 2) Hierdurch können gewiſſe flüßige Materien auch ihre Flüßigkeit verlieren, welche nämlich, und wie ferne ſie eine mittelbare Flüßigkeit von dem in ihnen befindlichen Aether haben. Dahero können das Queckſilber, der feine *Spiritus vini*, ingleichen verſchiedene Oele nicht gefrieren. 3) Weil bey Herausgehung des Aethers aus den Körpern, die Luft darinnen mehr Raum bekommt ſich auszubreiten, und, indem ſie daſelbſt zuſammengedrückt wird, ihre ausdehnende Kraft dargegen äußert: ſo ſiehet man, wie ſich daher Luftblaſen erzeugen können, welche das Eis ausdehnen, und immer mehr und mehr aufblähen, und zugleich, weil ſie das Licht wegbrechen, es undurchſichtiger machen.

§. 171. Um den Einfluß der Salze in die Beſtimmung der Kälte zu erklären, iſt nöthig, die Umſtände wohl zu zergliedern. Die Salze nehmen mehr Wärme an, als das Waſſer, laſſen ſie auch ſchwerlicher wieder fahren. Werden ſie nun durch das Waſſer aufgelöſet; ſo kann die Materie der Wärme gegen dieſelben leich-

leichter, und in einer größern Fläche wirken. Sie haben über dieſes mit dem Waſſer einen ſtarken Zuſammenhang. Hierzu kömmt, daß die in einem Flüſſigen ſchwimmenden Salztheilchen darinnen gleich vertheilet werden. Endlich nimmt in der atmoſphäriſchen Luft jeder Körper nach ſeiner Art nur einen proportionirten Theil der darinnen herumfliegenden Wärme an; und der eine Körper wird von Wärme nicht ſo leicht, als der andere, ſaturirt.

§. 172. Wenn man daher 4) Salz mit Schnee oder geſchabtem Eiſe vermiſchet; ſo treten ſie in eine dichtere Maſſe zuſammen: weil das Waſſer mit dem Salze leichte in Zuſammenhang tritt. So bald aber mehr Aether darzu kommt; ſo ſchmelzt auch die ganze Maſſe: z. E. wenn ein Glas Waſſer darein geſetzt wird. Denn aus dieſem gehet der Aether in die gefrorne Maſſe über, wodurch dieſelbe zu ſchmelzen anfängt: da hingegen das Waſſer im Glaſe wegen der ihm entgehenden Wärme gefrieret. Weil alſo das Hauptwerk bey dem Gefrieren vermittelſt der Salze, auf die Auflöſung der kleinen Salztheilchen ankommt; ſo werden die ſalzigen Spiritus die Wirkung noch beſſer befördern.

§. 173. Hieraus wird zugleich 5) erhellen, wie man es ſich vorzuſtellen hat, daß der Schnee entſtehet. Er entſtehet nämlich nicht bloß aus der Beraubung der Wärme, ſondern enthält zugleich ſalzige Theilchen. Dergleichen fliegen in großer Menge in der Luft herum. Wenn nun die Wärme geringe genung iſt; ſo hängen ſich die Waſſertheilchen an die Salztheilchen

an, und verlieren ihre Flüßigkeit, indem ihre Wärme in die Salztheilchen übergehet. Durch Beyhülfe der herumfliegenden Salztheilchen kann auch das Gefrieren des Waſſers befördert werden. Es hat auch ohne Zweifel in dergleichen Salztheilchen ſeinen Grund, daß es Hölen giebet, wo es im Winter nicht gefrieret, wohl aber im heiſſeſten Sommer. Denn, da man das Erdreich über denſelben ſehr ſalpetrig gefunden; ſo kann durch die Sonnenhitze eine Menge Salztheilchen aufgelöſet werden, und herabfallen, und in dem hinlänglich kalten Waſſer Eis verurſachen.

§. 174. Wenn man die bisher erklärten Urſachen der Wärme und Kälte wohl im Sinne behält, und niemals über ihren Beweisgrund ausdehnet: ſo wird man daraus auch von allen den widrigſcheinenden *Phaenemenis* Rechenſchaft geben können, wo ſolche Materien Kälte verurſachen, denen man es auf den erſten Anblick nicht zutrauen ſollte, und wiederum, wo ſolche, von denen man in andern Fällen weiß, daß ſie kälten, in gewiſſen Fällen Wärme geben. Das allgemeine iſt, daß eine Materie kältet, wie ferne die Wärme aus andern in ſie hineinweichen muß, ſo daß ſie dieſen entgehet; oder wie ferne ſie andere, die ſie auflöſet, eben hierzu geſchickt machet. Hingegen wärmet ſie, wie ferne ſie Aether in einen andern Körper hinüberſchicket, oder den daſelbſt befindlichen in Bewegung bringet. Um Weitläuftigkeit zu vermeiden, muß ich die Anführung der Exempel hier übergehen. Die Erfahrungen ſelbſt aber wird man in der Muſchenbroeckiſchen Ausgabe der Florentiniſchen Verſuche finden.

Das

Das achte Kapitel,

Von der Luft, dem Schalle, und Winde.

§. 175.

Wenn wir die Hand gegen das Geſichte bewegen; ſo empfinden wir die Bewegung einer unſichtbaren Materie, welche wir **Luft** nennen. Dieſe Materie iſt alſo völlig unſichtbar. Und, da ſie das Sehen nicht hindert, und folglich das Licht durchläßt, ſo muß ſie ſehr porös ſeyn. Doch da ſie auch, wie alle Materien ihre undurchdringlichen Punkte haben muß; ſo muß ſie doch ſo ſubtil ſeyn, daß kein Lichtſtral von derſelben in unſer Auge kommen kann. Sie iſt alſo zwar, nach unſern Sinnen gerechnet, eine ſehr ſubtile Materie, aber noch bey weiten nicht von den ſubtileſten in der Natur.

§. 176. Eine Haupteigenſchaft der Luft iſt, daß ſie elaſtiſch iſt, wie die Verſuche mit der Luftpumpe beweiſen. Die Umſtände an ihrer Elaſticität ſind, 1) daß ſie ſich leicht und weit zuſammendrücken läßt. In der Windbüchſe läßt ſie ſich wenigſtens 10 mal dichter machen, wiewohl auch das Verhältniß größer angegeben wird. In dem Schießpulver kann man ihre Zuſammenpreſſung wenigſtens 100 mal ſtärker, als in der gewöhnlichen Atmoſphäre, ſetzen. 2) Die Luft läßt ſich auch in einen unglaublich großen Raum ausdehnen, und ſie breitet ſich ſelbſt darein aus, ſo bald nur die Hinderniße hinweggeſchaft werden. 3) Nach dem

es die mechaniſche Applikation zuläßt, ſo wird die ausdehnende Kraft der Luft durchs Feuer bald verſtärkt, bald geſchwächt. Hingegen 4) durch Näſſe und allerley Dünſte, wird ihre Elaſticität allezeit geſchwächt. 5) Sie dringet ins Waſſer und andere flüßige Materien ein, aus welchen ſie unter der Glocke der Luftpumpe, deßwegen in Blaſen herausgehet.

§. 177. Die Luft umgiebet die Erdkugel allenthalben, und dringet überall hin. Nirgends aber iſt ſie ganz rein und ungemiſcht anzutreffen. Dahero wird nicht leichte durch Verſuche auszumachen seyn, ob die Luft auch **ſchwer** iſt. Man hat zwar ihre Schwere gegen andere Materien beſtimmen wollen: es bleibet aber immer noch der Zweifel übrig, ob nicht dieſelbige Schwere von den in ihr herumſchwimmenden Theilchen herzuleiten ſey. Wenn man aber auf höhere phyſikaliſche Gründe fortgehet: ſo läßt ſich die Schwere der Luft auf eben die Art erweiſen, wie oben die Schwere des Feuers dargethan worden.

§. 178. Die Luft iſt nach aller Wahrſcheinlichkeit eine **elementariſche Materie**, welche deßwegen nicht erzeuget wird, noch untergehet, und welche man in nichts anders, und nichts anders in ſie verwandeln kann. Einige haben zwar aus gewiſſen Erfahrungen eine Verwandelung des Waſſers in Luft beweiſen wollen; allein ſie beweiſen nicht, was ſie ſollen. Wenn man nun aber dargegen bedenket, daß die Luft, ſo weit nur unſere Verſuche ohne Zweydeutigkeit reichen, durch nichts verändert wird: ſo läßt ſich daraus auf eine viel realere Möglichkeit ſchließen, daß ſie eine elemen-

tariſche

tariſche Materie iſt. Z. E. Die zuſammengedrückte Luft iſt eben ſo elaſtiſch geblieben, da man ſie bis 15. Jahr in der Windbüchſe verſperret gehabt. Man kann ſie ferner aus dem Waſſer, ſo oft man will, austreiben, und ſie ziehet ſich ohne Veränderung wiederhinein. Das vornehmſte kommt hernach darauf an, daß man beurtheilet, auf was für Art die natürlichen Begebenheiten ſich am deutlichſten begreiffen laſſen, ob bey der Verwandelung der Luft, oder wenn man ſie für elementariſch hält. Was die Figur der Luft anlanget, ſo dürfte ſich ſchwerlich etwas gewiſſes davon ausmachen laſſen. Ueberhaupt kann ſie kugelförmig angenommen werden, dabey aber ſo biegſam und veränderlich, daß ſie geſchickt iſt alle Figuren und Lagen anzunehmen.

§. 179. Wenn man ſich eine ſolche Vorſtellung machet, ſo werden ſich die Wirkungen der Luft folgendergeſtalt begreiffen laſſen. 1) Je mehr die Luft zuſammengedrückt wird, deſto ſtärker dehnet ſie ſich aus. Sie iſt aber beſtändig, und zwar vornehmlich durch den Aether zuſammengedrückt. Daher die untere Luft mehr zuſammengedruckt iſt, und ſich ſtärker ausdehnet, als die obere. Jedoch wird ihr Druck gegen andere Körper nicht bloß durch ihre Schwere, ſondern auch durch ihre Trockenheit und Reinigkeit beſtimmt, wie die Erfahrungen mit dem Barometer beſtätigen. 2) Die Luft dehnet ſich deßwegen gegen den Luftleeren, oder mit einer dünnern Luft angefüllten Raum aus. Wenn ſie nun hierdurch irgendwo zween Körper gegen einander drücket; ſo kann der Aether ſeine Wirkung

dabey

dabey mit verbinden: wie ſolches die Erfahrung an den Magdeburgiſchen Halbkugeln lehret.

§. 180. 3) Ein jedes Lufttheilchen iſt poròs, und je in größerm Stande der Zuſammendrückung es erhalten wird, deſto mehr Wärme kann nach und nach hineindringen. Folglich nimmt die dichtere Luft mehr Wärme an, als die dünnere. 4) Wo die Luft eingeſperret iſt, daß ſie nicht ausweichen kann, da wird durchs Feuer ihre ausdehnende Kraft vermehret, und vermögender gemacht. Denn der eingedrungene Aether vereiniget ſeine ausdehnende Kraft mit derjenigen, welche die Luft hat; woraus alsdenn die große Gewalt der Luft in verſchiedenen Körpern, z. E. im Salpeter, herzuleiten iſt, welcher, wenn ſeine Theile im Pulver durch die Efferveſcenz zerbrochen werden, eine ſo ſtarke Exploſion giebet.

§. 181. 5) Daß die Luft ins Waſſer dringet, geſchiehet nach den allgemeinen Geſetzen des Eindringens. Weil aber die Waſſertheilchen kleiner, als die Lufttheilchen ſind: ſo kann man ſich das Eindringen der letztern nicht anders vorſtellen, als daß ſie ihre Figur und Lage ſehr verändern müſſen, um darzu geſchickt zu ſeyn. Hingegen, weil die Waſſertheilchen viel kleiner, und die Lufttheilchen ſehr poròs ſind, ſo können jene das Eindringen dieſer erleichtern, indem ſie ſich in die *poros* deſſelben hineinziehen. Woher es auch hernach kommt, daß die Luft ihre Elaſticität im Waſſer verlieret. Auf eine ähnliche Art wird man leicht begreiffen können, wie die Luft in erzeugten Blaſen

aus

aus dem Waſſer herausgehen muß, wenn die außerhalb demſelben befindliche Luft dünner geworden, ingleichen wie ſie durch die heftige Bewegung des durchfahrenden Feuers ausgetrieben werden muß.

§. 182. Die Luft iſt das Mittel, deſſen ſich die Natur ordentlicherweiſe bedienet, den Schall zu erzeugen, das iſt, diejenige Bewegung, welche vermittelſt des Gehöres empfunden wird. Denn eine Glocke, welche im Luftleeren Raume angeſchlagen wird, giebt keinen Klang, woraus man ſiehet, daß die Luft zum Schalle nöthig iſt. Es beſtehet aber der Schall nicht in einer totalen Bewegung der Luft, ſondern in einer ſchmetternden und zitternden Bewegung der integraliſchen Theilchen der Luftſubſtanzen. Alles demnach, was eine ſolche zitternde Bewegung der Luft verurſachen kann, das dienet einen Schall zu erwecken. Er entſtehet deßwegen durch das Aufſchlagen oder Anſtoßen harter und elaſtiſcher Körper, aber nur in wie ferne die oſcillirende Bewegung der Theile des Körpers eine zitternde Bewegung in der Luft verurſachen kann. Die Körper, welche ſolches thun, heißen **klingende**; und der Schall ſelbſt heißt ein **Ton**.

§. 183. Der Schall wird von harten Körpern zurück geworfen, ſo, daß der Einfalls und Zurückprallungswinkel einander gleich ſind. Wenn daher die reflektirenden Körper den Schall ordentlich genung zurückwerfen, daß nicht zu viel davon zerſtreuet oder verſchlungen wird, auch ſonſt in gehöriger Weite entfernet ſind; ſo entſtehet ein **Echo** oder **Widerſchall**. Ferner folget hieraus, wenn der Schall an einen Kör-

per antrifft, deſſen Theile ſich in eben dergleichen Art von Vibration dadurch verſetzen laſſen, daß dieſelben den Schall verſtärken und länger unterhalhalten; wie z. E. durch die Reſonanzböden geſchiehet. Beyde Arten der Beſtimmung des Schalles können auch zuſammen kommen, wie wir an den muſikaliſchen Inſtrumenten gewahr werden. Wir bewundern auch dergleichen an dem künſtlichen Baue des Halſes der Menſchen und der Thiere, welcher an Vollkommenheit alle muſikaliſche Inſtrumente übertrifft.

§. 184. Der Unterſchied der Töne kommt, wie man durch Verſuche entdeckt hat, von der Menge der Vibrationen her, welche die klingenden Körper binnen einer gewiſſen Zeit thun, wodurch alſo auch die Luft zu eben dergleichen Vibrationen gebracht wird. Der Accord aber oder die Conſonanz beſtehet in einer periodiſchen Wiedervereinigung der Vibrationen von verſchiedener Art; und je öfterer die Wiedervereinigung geſchiehet, deſto größer iſt die Conſonanz. Bey Unterſcheidung derſelben muß man die erſtaunliche Feinheit und Subtilität bewundern, welche Gott in unſere Empfindung gelegt hat. Davon aber, daß wir die Accorde mit Vergnügen empfinden, läßt ſich kein anderer Begriff machen, als daß es ſo zugehen muß, wie uns in der Baukunſt ſolche Verhältniſſe vergnügen, welche leicht zu unterſcheiden ſind.

§. 185. Von der Bewegung, welche die Luft ſelbſt bey dem Schalle hat, ſind folgende Umſtände zu merken. 1) Was die Geſchwindigkeit des Schalles anlanget; ſo ſetzet ſie die Pariſiſche Akademie der Wiſſen-

ſchaften

ſchaften in einer Secunde auf 173 Pariſiſche Ruthen. Nach dieſer Beobachtung läßt ſich aus dem Zwiſchenraume der Zeit, welche zwiſchen dem Blitze und Donner, oder zwiſchen dem Scheine eines losgebrannten Stückes und dem Knalle vorbeyſtreichet, von der Weite der Gewitter oder der Oerter urtheilen. 2) Die Bewegung des Schalles geſchiehet gleichförmig, und der ſtärkere gehet nicht geſchwinder, ſondern nur weiter, als der ſchwächere. Denn elaſtiſche Materien von gleicher Maſſe theilen einander nur ihre Bewegung mit, und dieſes, wenn ſie in Berührung ſind, weder geſchwinder noch langſamer, der erſte Stoß mag ſtark oder ſchwach geweſen ſeyn. Weil aber der ſtärkere Stoß mehr vermag, und mehr Widerſtand überwinden kann; ſo ſetzet er ſich weiter, als ein ſchwächerer, fort. 3) Der Schall iſt in dichterer Luft ſtärker, und die klingenden Körper ſchallen in kalter Luft ſtärker, als in warmer. Die Urſache hiervon iſt, weil die dichtere Luft elaſtiſcher iſt, und alſo fähiger, eine ſtärkere Aktion anzunehmen, und zu einer ſtärkern Thätigkeit erweckt zu werden. Weil bey dem Schalle die Bewegung der Luft doch nach und nach geſchehen muß: ſo ſiehet man leichte 4) wie ferne der Wind den Schall verhindern kann, oder nicht.

§. 186. 5) Der Schall breitet ſich von dem ſchallenden Körper gegen alle Seiten aus. Die Hauptbewegung des Schalles gehet von jedem ſchallenden Punkte in den *directe* in gerader Linie liegenden Luftkügelchen fort, ſo lange bis er reflektirt wird. Außer dieſen direkten Bewegungen, breiten ſich aber auch, wie die

Erfahrung lehret, noch andere gegen die Seiten aus, welche aber jenen an Kraft nicht gleich ſind. Daß auch das Waſſer den Schall fortpflanzet, hat Herr **Nollet**, welcher ſich ſelbſt unter das Waſſer hat untertauchen laſſen, durch mancherley Verſuche bewieſen. Es iſt dieſes zugleich ein Beweis für die Elaſticität des Waſſers.

§. 187. Endlich iſt 6) noch die Frage zu beantworten, warum in einerley Luft ſo vielerley Schall zugleich beſtehen kann, ſo daß das Gehör jedweden genau unterſcheidet, und daß nicht zween Töne einen neuen Ton erzeugen, ſo wie aus der Miſchung von zweyerley Lichte eine neue Farbe, z. E. aus gelb und blau grün, entſtehet. Dieſes kann nun wohl bey dem Lichte geſchehen, weil daſſelbe von verſchiedener Art iſt, und jede Art ſeine eigene und beſondere Bewegung und Oſcillation hat, die, wenn ſie mit einern anderen vereiniget und vermiſcht wird, nothwendig auch einen gemiſchten Effekt determiniren muß. Die Lufttheilchen aber ſind alle von einerley Art, nur aber ſo eingerichtet, daß ſie zwar mancherley Arten von Oſcillation ohne Unterſchied anzunehmen geſchickt ſind, daß aber auch die vorigen Vibrationen, ſo bald eine neue und anders beſtimmende Urſache hinzukommt, höchſt leichte untergehen und verſchwinden; welches wegen der Geſchwindigkeit, womit ſich der Schall fortſetzet, gar leicht begreiflich iſt.

§. 188. Die totale Bewegung der Luft in der Atmoſphäre, ſonderlich wenn ſie von merklicher Heftigkeit iſt, wird **Wind** genennet. Je mehr Luft, und

je geſchwinder ſie bewegt wird, deſto größer iſt die Gewalt des Windes, welche ſich um ſo viel mehr äußert, nach dem ſein Anſtoß an andere feſte Körper beſchaffen iſt. Die Winde ſind ſehr verſchieden, z. E. kalt oder warm, feuchte oder trocken; welches von der Gegend herrühret, aus welcher ſie herkommen, und die Luft herführen. Man wird daher begreiffen, warum er kältet und wärmet, trocknet und anfeuchtet. Was er für vielfältigen Nutzen in der Natur ſchaffet, wird nur denjenigen unbekannt ſeyn, die in der Welt über nichts nachdenken.

§. 189. Die urſprünglichen natürlichen Urſachen des Windes können nur dieſe zwo ſeyn, welche ſich auch beyde mit einander verbinden können: erſtlich eine irgendwo entſtehende lebendige Bewegung, welche hernach die Luft in Bewegung ſetzet; und hiernächſt das geſtörte Gleichgewichte in dem Drucke der elaſtiſchen Materien, aus welchem eine Bewegung gegen die Seite erfolgen muß, wo der Druck am ſchwächſten war. Hierzu lieget nun ein möglicher Grund, theils in der Veränderung der Wärme und Kälte in der Atmoſphäre; theils tragen auf vielerley Art die Dünſte in der Atmoſphäre zum Winde bey; theils kann auch der Wind aus der Erde entſtehen, indem die mineraliſchen Dünſte häufig und mit Gewalt aus derſelben hervorbrechen, und die Luft in Bewegung ſetzen.

§. 190. Allein, weil uns von der Figur der Erde, von der Lage der Oerter, von der Erzeugung und Mannichfaltigkeit der Dünſte, und von unzehligen zufälligen Urſachen ſehr wenig oder gar nichts bekannt

iſt; ſo verſtehet man, daß es uns unmöglich iſt, die Urſachen der einzelnen Winde anzugeben. Ein mehreres läßt ſich davon erkennen, wo die Winde mit einer Beſtändigkeit wehen. Z. E. Zwiſchen den Wendezirkeln wehet ein beſtändiger Oſtwind. Einige ſuchen den Grund davon in der Drehung der Erde; welche etwas darzu beytragen könnte. Die Urſache aber lieget vielmehr darinnen, daß die Sonnenhitze die Luft ausbreitet, und daher die dichtere Luft in der Gegend, wo die Sonne wegweichet, beſtändig nachfähret.

Das neunte Kapitel,
Von dem Waſſer.

§. 191.

Wir treffen in Seen, Brunnen, Flüſſen u. ſ. w. einen ſchweren, durchſichtigen, flüßigen Körper an, welcher in der Kälte ſeine Flüßigkeit verlieret, und gefrieret, in der Wärme aber ohne Veränderung ſeines Weſens dieſelbe widerbekommt, und welchen wir Waſſer nennen. Das Waſſer wird, wie andere Arten von Materien, nirgends ganz rein, ſondern in einer ſtarken Miſchung mit andern Materien angetroffen. Aus dieſer Urſache iſt auch ſeine Schwere nicht ganz genau auszumachen. Man ſetzet ſolche gegen die Schwere des Queckſilbers wie 1 zu 14, und zu der Schwere des Goldes wie 1 zu 19 oder 20. Das Regenwaſſer iſt leichter, als das andere. Doch wird es vom Schneewaſſer an Leichtigkeit noch übertroffen. Der Unterſchied aber zwiſchen dieſen Waſſern, wie

auch dem ganz reinen deſtillirten Waſſer iſt gar geringe, und beträgt kaum einen Tauſendtheil.

§. 192. Weil das Waſſer in der Kälte gefrieret: ſo iſt 1) die Flüßigkeit deſſelben mittelbar, und hanget von der Wärme ab. 2) Die Waſſertheilchen ſelbſt ſcheinen kugelförmig zu ſeyn. Denn dieſe Figur iſt zur Flüßigkeit die geſchickteſte, und wird aus mancherley Wahrnehmungen am Waſſer beſtätiget. Jedoch 3) ſind die Waſſertheilchen durchſichtig; welches von ihrer Poroſität zeuget. 4) Ihre Glätte iſt nur alſo anzunehmen, daß über die kugelförmige Subſtanz keine Unebenen hervorragen, dadurch ſich die Theilchen verwikeln, oder unſere Nerven reiſſen könnten.

§. 193. Die Waſſertheilchen ſind ferner 5) ſehr klein und viel kleiner, als die Lufttheilchen. Denn das Waſſer gehet z. E. nicht durchs Glas, und es iſt zu Rom in einem hermetiſch verſiegelten Glaſe, länger, als ein Jahrhundert aufbehalten, und unverändert befunden worden. 6) Die Waſſertheilchen ſind dabey ſehr hart, und ihre Härte iſt für eine jedwede Gewalt, welche wir anwenden können, unüberwindlich. 7) Aus der Subtilität und Härte der Waſſertheilchen läßt ſich verſtehen, warum, und wie das Waſſer in andere Körper eindringet, und nach Befinden damit vermiſchet wird, wobey jedoch die Beſchaffenheit und Figur der Materien, darein es dringet, allemal zugleich in Betrachtung zu ziehen iſt. 8) Das Waſſer iſt, ſeiner Härte ungeachtet, elaſtiſch: welches daraus klar iſt, weil das Waſſer den Schall fortpflanzet. Es beweiſet es auch das Springen des

Waſſers in den Springbrunnen, und bey den damit gemachten Verſuchen ſelbſt, da das Waſſer bey dem Zerberſten der gepreßten und geſchlagenen Kugeln durch die Oefnungen geſprungen iſt.

§. 194. Die einzeln Waſſertheilchen, welche uns aber in ihrer Abtheilung nicht mehr ſichtbar ſind, ſind vermuthlich Elemente. Denn man findet keine Spur, daß das Waſſer in etwas anders, oder etwas anderes in daſſelbe verwandelt wird. Wenn das Waſſer in Dünſte aufgelöſet, und wieder geſammlet wird; wenn es gefriert, und wieder aufthauet: ſo iſt es allezeit noch eben daſſelbe Waſſer. Daß auch keine Verwandelung des Waſſers in Luft erweislich iſt, iſt ſchon oben beygebracht worden. Wenn Helmont und Boyle aus der wahrgenommenen Erwachſung einer Weyde und eines Kürbiſſes vermittelſt bloßes Waſſers geſchloſſen haben, daß das Waſſer in alle Elemente der Thiere und Pflanzen verwandelt werde: ſo iſt dieſes nur ein Sprung im Beweiſen. Denn das Wachsthum iſt vermittelſt der Theile, die im Waſſer geſchwommen, geſchehen, und das Waſſer iſt nur davon das *vehiculum* geweſen. Daß Thales den Urſprung aller Dinge aus Waſſer vertheidiget hat, beweiſet gleichfalls nichts. Und die ganze Meynung kann auch vielleicht nur aus einer bloßen übelverſtandenen Tradition von der wahren Schöpfungshiſtorie entſtanden ſeyn. Denn die Erdkugel iſt zuerſt mit Waſſer umfloſſen geweſen, und nach deſſen Abſonderung ſind auf derſelben durch die Allmacht Gottes die Geſchöpfe nach und nach zum Vorſchein gekommen.

§. 195.

§. 195. Um nun den Urſprung der Brunnen und Flüſſe, und wo ſie ihr Waſſer her haben, zu erklären, hat man auf folgende Umſtände zu ſehen: Die Flüſſe fließen auf abhängigem Boden, und fallen endlich alle ins Meer, welches folglich viel tiefer liegen muß: ja, man kann ſetzen, daß z. E. das ſchwarze Meer beym Einfluſſe der Donau auf 3. deutſche Meilen niedriger iſt, als die Quellen dieſes Stromes in Schwaben liegen. Man hat aber verſchiedene wichtige Urſachen, warum man nicht annehmen kann, daß ſie ihr Waſſer bloß, von fallenden Dünſten, Regen, und Schnee haben. Gleichwohl iſt ein Hauptumſtand, daß, wenn man den Urſprung der Quellen aus dem Meerwaſſer herleiten will, dieſes nicht nur ſehr geſalzen iſt, ſondern außer dem auch noch eine bittere harzige Materie bey ſich führet, welches beydes an dem Flußwaſſer nicht wahrgenommen wird. Weil aber dennoch keine deutlichere Erklärung ſonſt zu geben iſt: ſo hat man zu ſehen, wie ſes vielleicht gereiniget werden, und alsdenn zur Unterhaltung der Quellen dienen kann. Man ſtelle ſich alſo vor, daß ſich in der Erde gewiſſe Hölen befinden, in welche das Meerwaſſer einfließet, und darinnen vermittelſt der in der Erde befindlichen Wärme ſtark ausdünſtet. Dieſe Dünſte ſteigen durch Ritzen und Klüfte in die Höhe, und werden nach und nach von ihren ſalzigen und harzigen Theilen gereiniget, und in ſüſſes Waſſer verwandelt. Wo ſich alsdenn dieſe Waſſerdünſte häufig ſammlen, da erzeugen ſie entweder ſelbſt Quellen, oder einen Waſſerſchatz, welcher Quellen und Flüſſe nähret. Dieſe Urſachen der Quellen und Brunnen aber ungerechnet, bleibet es

auch wahr, daß das Regen- und Schneewaſſer vieles zu Erhaltung derſelben beyträget.

§. 196. Daß es in der Erde große Hölen giebet, brauchet faſt keines Beweiſes, und es lehren es ſchon diejenigen Flüſſe, welche ſich durch einen großen Raum hin unter die Erde verbergen. Ein Delphin, welchen im 14. Jahrhunderte ein Aegyptiſcher Sultan, mit einem Halsbande verſehen, wieder ins rothe Meer gelaſſen, iſt nach wenig Tagen im mittländiſchen Meere bey Damiota gefangen worden. Wenn man hierbey erwäget, daß es Waſſerſchlunde im Meere giebet, welche entweder ſtets Waſſer einſchlucken, oder ausſpeyen, oder wechſelsweiſe beydes thun: ſo läßt ſich hieraus deutlich abnehmen, daß gar viele Arten von Waſſermaſchinen in der Erde angebracht ſeyn können, wodurch es möglich gemacht wird, daß Quellen und Flüſſe daraus entſtehen.

§. 197. Das Waſſer im Meere wird von der Natur nicht ohne vielfache Bewegung gelaſſen, welches die Miſchung deſſelben zu befördern, und Fäulung zu verhüten, nöthig geweſen iſt, welcher letztern auch durch das Salz vorgebeuget wird. Die Bewegung des Meeres geſchiehet theils durch die Winde, theils vermittelſt der Ströme, welche das Meer an vielen Orten oben, und unten in der Tiefe machet. Die merkwürdigſte Bewegung des Waſſers aber iſt ohne Zweifel die Ebbe und Fluth, oder das beynahe ſechsſtündige Ab- und Aufſteigen des Waſſers an den Ufern des Weltmeeres, welches demnach beynahe binnen 24. Stunden jedes zweymal geſchiehet. Man findet die

Ebbe und Fluth nicht in allen Meeren, ſondern nur in dem großen Weltmeere; hingegen im Balthiſchen, Caſpiſchen, und Schwarzen Meere wird ſie nicht wahrgenommen. Sie richtet ſich nach den *Phaſibus* und Entfernungen des Mondes, und nach dem Neu- und Vollmonde iſt ſie ſtärker, auch wenn der Mond im *Aequatore* und im *Perigaeo* iſt. Sie richtet ſich auch nach den Stellungen der Sonne, und iſt größer, wenn die Sonne im *Aequatore* iſt, ingleichen iſt ſie im Winter-*Solſtitio*, da die Sonne im *Perigaeo*, oder vielmehr die Erde im *Perihelio* iſt, ſtärker, als im Sommer-*Solſtitio*, zu welcher Zeit die Sonne ihr *Apogaeum*, oder vielmehr die Erde ihr *Aphelium*, hat. Man kann hieraus nicht anders, als ſchlüßen, daß Sonne und Mond Urſachen davon ſind: wiewohl viele andere Dinge mit dabey einen Einfluß haben können.

§. 198. Die Meynungen, wie Sonne und Mond in die Beſtimmung der Ebbe und Fluth einen Einfluß haben, ſind verſchieden. Descartes ſuchte die Urſache in den Wirbeln, und behauptete, daß der Mond vermittelſt ſeines Wirbels den Wirbel der Erde drücke, und dadurch Ebbe und Fluth mache. Stair, weil er einen um die Erde herum zirkulirenden Aether annahm, welchen er für die Urſache der Schwere hielt, ſchrieb ihm auch die Verurſachung der Ebbe und Fluth zu. Newton aber leitet die Ebbe und Fluth, mit ihren Umſtänden genau aus der anziehenden Kraft des Mondes und der Sonne gegen die Erde, und hinwiederum der Erde gegen die Sonne, her. Was die beyden erſten Meynungen anlanget; ſo verdienen ſie ſchon deß-

deßwegen nicht Beyfall, weil ſie eine Urſache anneh- men, welche ſchwerer, als die zuerklärende Wirkung iſt, anderer Gegengründe jetzo zu geſchweigen. Die Newtonianiſche Erklärung aber iſt zwar zur Berechnung der Ebbe und Fluth ſehr bequem, worzu auch ihr Erfinder überhaupt die anziehende Kraft angewandt wiſſen will, ohne zu leugnen, daß die Wirkung ſelbſt in unbekannten phyſikaliſchen Urſachen ihren Grund habe. Die angenommene anziehende Kraft aber machet dieſelbe noch nicht bekannt, ſondern iſt an ſich nicht mehr, als eine mathematiſche. Nun iſt nicht zu leugnen, daß eine ſichere Erklärung der phyſikaliſchen Urſachen der Ebbe und Fluth, wegen der dabey mitwirkenden und uns unbekannten mancherley Urſachen, eine ſchwere Sache ſey. Doch wollen wir unſere Muthmaßungen davon herſetzen.

§. 199. Man ſetze, daß der Mond auf der Erdatmoſpähre ſchwimmet, und von dem Aether an dieſelbe angedruckt wird, und eben hierdurch gegen dieſelbe ſchwer iſt. Wo demnach der Mond ſtehet, da drücket er nicht nur gegen die Erde, ſondern der Druck iſt auch ſtärker, welchen die Erde leidet, als er von dem Aether allein ſeyn würde. Je näher alſo der Mond der Erde kommt, deſto vermögender iſt ſein Druck gegen dieſelbe, und treibet die Theile derſelben, ſo weit ſie nachgeben können, zurück. Indem dieſes auf der einen Seite, wo der Mond ſtehet, geſchiehet: ſo folget, daß die Erde auch auf der andern entgegenſtehenden Seite von dem dorther zurückdruckenden Aether einen beynahe eben ſo großen Druck empfängt. Hier-

bey

bey iſt nun nicht zu leugnen, daß der Stoß der Sonnenſtralen gegen die Weltkörper auch etwas erhebliches beträgt. Wenn man nun überleget, daß dieſe Arten von Drucke gegen die feſten Theile des Erdbodens keine merkliche Wirkung haben können; ſo iſt deſto leichter zu begreiffen, wie das Waſſer im Meere dadurch genöthiget werden kann, dahin auszuweichen, wo es hingetrieben wird, und mithin Ebbe zu verurſachen; daß es aber auch mit der Fluth wieder zurück gehen muß, wenn der Druck nachläßt. Hierbey iſt vor ſich klar, daß die Winde die Fluth befördern oder hindern müſſen, nach dem ſie das Waſſer herzu oder zurück treiben.

Das zehnte Kapitel,

Von

der Erde, den Salzen, Metallen, und Steinen.

§. 200.

Das Wort Erde wird in unterſchiedener Bedeutung gebraucht. Einmal bezeichnet man dadurch eine gewiſſe unauflösliche, und nach allen Vermuthen elementariſche Materie, welche auch die reine Erde heißt. Ferner verſtehet man darunter den feſten Theil unſers Weltkörpers, in welchem Pflanzen wachſen, und welcher von Sand, Steinen, Metallen unterſchieden iſt. Endlich wird auch unſer Weltkörper ſelbſt mit dieſem Namen benennet. Auf den Begriff

der

der elementariſchen Erde iſt man durch die Erfahrung gebracht worden, indem bey der chymiſchen Auflöſung der vegetabiliſchen und thieriſchen Körper, wie auch anderer feſten Körper, nur die reinſten Metalle, Gold, Silber, und Queckſilber ausgenommen, ein weiſſer und unſchmackhafter Körper endlich übrig geblieben iſt, welcher ſich zerreiben läßt, welcher ſchwer und feuerbeſtändig iſt, welcher im Feuer nur glüet, aber nicht ſchmelzet, und ſich nicht weiter auflöſen läßt, und deßwegen den Namen der reinen oder elementariſchen Erde erhalten hat. Dieſe Erde dienet andern Arten der Materie zu einer Grundlage, vermittelſt deren ſie mannichfaltig zuſammengeſetzt werden, und Körper von verſchiedener Art ausmachen.

§. 201. Was ferner die Erde betrifft, wie ferne man unſern **Weltkörper** darunter verſtehet, ſo iſt erſtlich nach ihrer Figur zu fragen. Man hat ſie ſonſt für kugelrund gehalten; bis man in neuern Zeiten ganze Grade genau ausgemeſſen hat, da man denn die Grade des Mittagszirkels von ſo unterſchiedener Größe gefunden, daß man die Erde für nicht mehr, als ſphäroidiſch halten kann, das iſt, für einen ſolchen Körper, welcher durch die Bewegung einer Ellipſe um eine von ihren Axen beſchrieben wird, und alſo entweder Zitronen-oder Pomeranzenförmig ausfällt. Nach der Ausmeſſung der Grade in Frankreich durch Picard und Caſſini hat man geſchloſſen, die Erde ſey eine länglichte Sphäroide. Hingegen aus **Newtons** Theorie ſollte folgen, daß ſie, gegen die Pole zu, ein-

gedruckt wäre. Dieſe letztere Meynung iſt durch die Ausmeſſung der franzöſiſchen Akademiſten in Lappland unter dem Polarzirkel, und in Amerika unter dem Aequator, beſtätiget worden.

§. 202. Doch alle dieſe großen und löblichen Bemühungen können nicht mehr beweiſen, als daß ſie eine unrichtig angenommene Beſtimmung der Erdfigur widerlegen. Denn es kann, durch Abmeſſung der Grade des Mittagszirkels allein, die Figur der Erde nicht genau beſtimmt werden: indem von den Graden deſſelben nicht auf die Grade anderer größten Zirkel geſchloſſen werden kann. Ferner kann man die Figur der Erde auch nicht aus ihrer Drehung, und aus einer angenommenen *vi centripeta* und *centrifuga* herleiten. Denn ehe die Erde dieſe Arten der Bewegung hatte, mußte ſie ſchon eine gewiſſe Figur haben, um derſelben fähig zu ſeyn: ſo wie die Figur der Theile in einer Maſchine ſchon vorher muß beſtimmt ſeyn worden, wenn ſie darinnen zu dieſem oder jenem Zwecke dienen ſollen. Endlich lehren auch die Erfahrungen von dem Gefälle und der ungeheuren Länge vieler Flüſſe, daß die Erde mit keiner regulären Sphäroide verglichen werden kann: indem die Höhe und Abhängigkeit der Länder, wo ſich ſolche Flüſſe finden, mit einer ſolchen regulären Figur nicht beſtehen kann.

§. 203. Man kann alſo von der Figur der Erde mit Grunde nicht mehr behaupten, als daß ſie im Großen zu rechnen beynahe kugelförmig, in der That aber eine irreguläre und unerklärliche Sphäroide ſey, welche von Gott ſo weislich eingerichtet worden, daß

in

in ihrer Figur ein bequemer mechaniſcher Grund ihrer Bewegung lieget. Es iſt ferner wahrſcheinlich, daß in dem heiſſen Erdſtriche und den nahe gelegenen Ländern die Figur der Erde von der Sphäre am meiſten abweichet; und daß ſie, gegen die Pole zu, einer regulären und eingedruckten Sphäroide näher kommt. Wie ferne das Waſſer und die Fläche deſſelben von der Kugel abweiche, und in ſo ferne die Figur der Erdkugel mit beſtimme, läßt ſich nicht ausmachen.

§. 204. Die Erdkugel beſtehet aus feſtem Lande, welches man inſonderheit Erde nennet, und aus Waſſer. Von dem Kern und der innern Beſchaffenheit derſelben wird uns nichts bekannt, weil der menſchliche Fleiß nicht ſo weit in dieſelbe eindringen kann. In und auf der Erde ſind aber ſehr viel Arten von Körpern anzutreffen, deren Erzehlung und Unterſuchung faſt unendlich, und unmöglich iſt. Eine beſonders merkwürdige Eigenſchaft an denſelben Körpern iſt die **Fermentation** oder **Gährung**, welche in einer ſolchen innerlichen und unordentlichen Bewegung gemiſchter Körper beſtehet, vermittelſt welcher die Theile derſelben alſo gegeneinander wirken, daß Körper von anderer Art dadurch entſtehen: wenn ſie ſich mit gröſſerer ſinnlichen Heftigkeit ereignet, heißt ſie die **Effervescenz** oder **Aufwallung**.

§. 205. Die Gründe zu der innerlichen Bewegung und Gegeneinanderwirkung bey der Fermentation und Effervescenz liegen in demjenigen, was oben von dem Eindringen und Zuſammenhange der Körper überhaupt dargethan worden. Hier ſind nur noch folgende beſon-

dere

dere Umſtände zu bemerken. Wenn die Körper fermentiren ſollen: ſo müſſen ſie zuvor genungſam getheilt ſeyn. Ferner, die fermentirenden Körper müſſen entweder flüßig ſeyn, oder ein Flüßiges muß in ſie wirken, oder ſie müſſen pulveriſirt ſeyn und geſchüttelt werden. Daher ſind die allgemeinſten Materien, welche die Fermentation befördern, Feuer, Luft, und Waſſer. Eine Materie, welche zur Auflöſung eines Körpers dergeſtalt geſchickt iſt, daß nach der Auflöſung ihre Theilchen mit den Theilchen jenes genau vermiſcht ſind, nennen die Chymieverſtändigen ein *Menſtruum*.

§. 206. Weil das Feuer die allgemeinſte Materie iſt, wodurch man in andere Körper wirken kann: ſo wird zu den meiſten Fermentationen Wärme erfordert. Jedoch giebet es auch kalte Efferveſcenzen, dergleichen Salmiak mit Vitrioloel machet, ſo bald das Salz aufgelöſet wird. Hingegen mit Waſſer und andern Flüßigen, nur Oel und Spiritus Vini ausgenommen, giebet eben daſſelbe Vitrioloel Wärme. Weil bey der Fermentation gewiſſe Körperchen zerſtoßen werden, und ſich gewiſſe darinnen verſperrte Materien auswickeln, und ausbreiten; ſo können Gefäße von der Gährung des in ihnen befindlichen Flüßigen zerſprenget werden. Wegen der Auflöſung und Veränderung der fermentirenden Theilchen geſchiehet es auch, daß ſie ihre Farbe verändern. Weil die Fermentation in einer Bewegung gemiſchter Theilchen beſtehet: ſo ſiehet man leichte ein, ob und wie ferne die Luft darzu erfordert wird. Einige Materien fermentiren

im luftleeren Raume eher, als in der freyen Atmoſphäre.

§. 207. Eine wichtige Art von Efferveſcenz iſt diejenige, welche man an den ſauren und alkaliſchen Salzen wahrnimmt. Salz heißt überhaupt alles, was ſich im Waſſer auflöſet, und einen Geſchmack giebet. Man theilet ſie in fixe oder feuerbeſtändige, und volatiliſche oder flüchtige ein. Ferner werden ſie in ſaure, alkaliſche, und mittlere oder zuſammengeſetzte eingetheilt. Die erſtern werden nach dem Geſchmacke beurtheilt; und werden theils von der Natur, theils durch die Kunſt zubereitet. Die alkaliſchen unterſcheiden ſich dadurch, daß ſie mit den ſauren in Aufwallung oder Gährung kommen: ſie werden durch die Kunſt zubereitet. Aus beyderley Arten beſtehen die gemiſchten Salze. In allen dieſen Arten von Salzen befinden ſich die eigentlichen Salztheilchen in einer Verbindung mit andern: daher auch ihre Stärke verſchiedene Grade hat.

§. 208. Der Grund von der Wirkung der Salze muß in ihrer Figur liegen. Und zwar die alkaliſchen Theilchen muß man ſich als ringsherum ſtachlichte, und dabey poröſe, und ziemlich leicht zerbrechliche Körper vorſtellen, in welchen auch viel Luft und gemeiniglich nicht wenig Feuerkapſeln enthalten ſind. Die ſauren Theilchen aber müſſen ſpitzig z. E. wie Pyramiden oder *Tetraëdra*, und dabey härter und feſter ſeyn, als die alkaliſchen. Hieraus läßt ſich nun verſtehen, warum das Saure auf das Alkaliſche zudringet, ſo daß dieſes jenes anzuziehen ſcheinet, und zwar deſto

ſtärker, je größer die Säure iſt. Ferner ſiehet man ein, warum das Alkali ſo beizend iſt, und daß es andere Körper zerfrißt und auflöſet, welches ohne die ihm beygelegte Figur nicht geſchehen könnte. Hingegen, wenn ein Alkali mit einem Sauren ſchon aufgewallt iſt, ſo kann es mit keinem andern mehr aufwallen: woraus erhellet, daß ſeine Theilchen von dem Sauren müſſen zerſtoßen worden ſeyn. Bey der Aufwallung oder Bewegung dieſer beyden Arten von Salz entſtehet Wärme, Geruch, und Schäumen; welches von nichts anderm herkommen kann, als von den in den alkaliſchen Theilchen befindlich geweſenen Theilchen von Aether, Luft, und andern Materien.

§. 209. Wofür ſollen wir nun aber die eigentlichen und kleinſten Salztheilchen halten? Sind ſie vielleicht auch elementariſch, und bleiben derſelben beſtändig gleichviel in der Welt? Giebt es vielleicht verſchiedene urſprüngliche Arten derſelben, welche ihrer Figur und Größe nach unterſchieden ſind? Dergleichen Fragen könnten hier noch mehr gemacht werden: ſie dürften aber ſchwer mit Gewißheit zu entſcheiden ſeyn. Wenn man die kleinſten Salztheilchen für Elemente hält, ſo werden uns doch vermuthlich, und nach der Analogie der Natur zu ſchließen, nur Salzkörperchen, nicht aber kleinſte Salztheilchen, ſinnlich. In der Figur der Salztheilchen muß aber der Grund liegen, warum, wenn Alkali mit Sande vermiſcht wird, vermittelſt des Feuers, Glas entſtehet; und warum, wenn die Salze z. E. Salpeter, Stein- oder Brunnenſalz im Waſſer aufgelöſet werden, und das Waſſer wieder ausdunſtet,

allezeit Cryſtallen von einer gewiſſen beſtimmten Figur entſtehen.

§. 210. Die Empfindung des Geſchmackes und Geruches kommt auf die Figur der Körperchen an. Da nun durch die Fermentation die Körper anders aufgelöſet und zuſammengeſetzt werden; ſo entſtehen auch durch dieſelbe Körperchen, welche unſere Sinnen anders rühren. Es können daher aus ſüſſen Körpern ſaure werden, z. E. bey der Fermentation des Zuckers: und ſo auch umgekehrt. Ferner können dadurch die ſpirituöſen und oelichten Theilchen ausgewickelt werden. Die Auseinanderlöſung der ſpirituöſen Theile machet die weinhafte Fermentation aus. Wenn oelichte Theilchen in einem Körper aufgelöſet werden, und ausdampfen, ſo wird es die Fäulung genennet. Die weinhafte und ſäurende Fermentation nennen einige allein die Fermentation, und unterſcheiden ſie von der Efferveſcenz überhaupt und von der Fäulung; und ſie thun es erheblicher Unterſchiede wegen, welche in der Chymie zu beobachten ſind. Dieſe Fermentation in dem engern Verſtande geſchiehet entweder unmittelbar, wenn die erforderten Bedingungen Wärme, Luft, und Waſſer vorhanden ſind; oder vermittelſt eines andern Körpers, welcher ſelbſt ſchon fermentiret, oder wenigſtens zur Fermentation mehr geneigt iſt, in welchem Falle der letztere das Ferment heißet.

§. 211. Die Körper, welche in der Erde außer der gemeinen Erde angetroffen werden, pfleget man in mineraliſche Erden, gegrabene Salze, Schwefel, Steine, vollkommene Metalle, und unvollkommene oder Halbmetal-

metalle einzutheilen, deren Erzehlung und Unterſuchung beſondere Wiſſenſchaften erfordert. Unter den vollkommenen Metallen verſtehet man diejenigen harten und ordentlicherweiſe in der Erde erzeugten Körper, welche ſich hämmern und ſchmelzen laſſen. Man zehlet derſelben ſechſe: Gold, Silber, Kupfer, Eiſen, Zinn, und Bley, darzu gemeiniglich das Queckſilber, weil es für die urſprüngliche Materie aller Metalle gehalten wird, als das ſiebente geſetzt wird. Die alten Perſer haben ihnen eben die Namen und Zeichen beygelegt, mit welchen ſie die damals bekannten Planeten benenneten. Sie unterſcheiden ſich theils von andern Körpern, theils unter einander ſelbſt ſehr ſtark durch ihre Schwere. Was ihre Zuſammenſetzung anlanget; ſo glaubet man, das Gold beſtehe aus dem völlig gereinigten Queckſilber, deſſen Theilchen durch eine dritte Materie vereinigt, und feſt geworden ſind. Die andern Metalle haben von fremder Materie weit ſtärkern Zuſatz; den ſtärkſten haben die Halbmetalle. Als die allgemeinſten Grundmaterien von den aus der Erde gegrabenen Körpern ſetzet man Queckſilber, Schwefel, Salze, Erde, und Steine.

§. 212. Was den Urſprung der Metalle betrifft; ſo ſcheinet es, wenn alle Umſtände dabey beſonders erwogen werden, daß eine eigene metalliſche Materie in der Natur da ſeyn muß, welche elementariſch iſt. In dem Golde, als dem reineſten Metalle, muß dieſelbe am häufigſten anzutreffen ſeyn. Aus der erſtaunlichen Subtilität des Queckſilbers und Goldes aber läßt ſich ſchließen, daß die wahren metalliſchen Elemente von unſern

Sinnen unbeſchreiblich weit entfernet ſind. Daher läßt ſich auch nicht ausmachen, ob, und wie viel unterſchiedene Arten der metalliſchen Elemente ſind, und ob nicht auch beſondere elementariſche Materien ſind, welche einzeln, oder in einer gewiſſen Zuſammenſetzung das Mittel ausmachen, wodurch der Merkurius flüßig iſt, oder wodurch das Gold figiret wird, oder wodurch die Schwefel zu mineraliſchen Körpern werden u. ſ. w. Daß dem Golde, da es nicht klinget, und ſo weich und duktil iſt, keine Elaſticität zuzuſchreiben ſey, iſt aus dieſen Gründen noch nicht erwieſen. Das *Aurum fulminans*, welches mit einem ſo ſtarken Knalle über dem Feuer auseinander fliegет, kann hierüber eine weitere Betrachtung veranlaſſen; welche aber hier zu weitläufftig werden würde.

§. 213. Ob die Bemühung, andere Metalle in wirkliches Gold zu verwandeln, jemals von ſtatten gegangen iſt, wollen wir hier nicht ausmachen. Um aber zur Prüfung des alchymiſtiſchen Vorgebens mehr Aufmerkſamkeit mitzubringen, iſt zu erinnern, daß dergleichen Verwandelung ſich nicht anders, als auf folgende Art als möglich denken zu laſſen ſcheinet. Entweder die unedlern Metalle können nur nach Proportion des in ihnen befindlichen Merkurius in Gold verwandelt werden, wobey aber nicht viel herauskommen würde. Oder, weil man ſich mit Hiſtorien träget, daß durch den ſo genannten Stein der Weiſen, welchen Leute in der Form eines Pulvers oder eines röthlichen Glaſes gehabt haben ſollen, eine ganze Maſſe eines unedlen Metalles in eben ſo viel Gold ſoll verwandelt

delt worden ſeyn: ſo müßte man annehmen, daß es damit ungefähr ſo zugehe, wie ein gewiſſes Stollenwaſſer in Ungarn, welches aus einem Kupferbergwerke kommt, das Eiſen in Kupfer verwandelt, da nämlich der Kupfervitriol, welchen das Waſſer führet, die Eiſentheilchen auflöſet, verdränget, und ſeine Kupfertheilchen an jener ſtatt in eben der Ordnung einſetzet; oder man müßte eine allgemeine elementariſche metalliſche Materie annehmen, welche durch eine andere uns unbekannte Materie nach Beſchaffenheit der Umſtände von der Natur bald in dieſes bald in jenes Metall verwandelt wird, und in der Entdeckung dieſer letztern müßte das Geheimniß des Steines der Weiſen beſtehen.

§. 214. Diejenigen Materien, welche bey ihrer Miſchung Feuer geben, und ſtarke Exploſionen machen, ſind auch in den mineraliſchen Dämpfen anzutreffen, welche ſich hin und wieder unter der Erde finden. Aus der Entzündung derſelben in den unterirrdiſchen Hölen, wodurch die Luft und andere elaſtiſche Materien plötzlich ausgedehnet werden, ſind die Erdbeben, und feuerſpeuenden Berge herzuleiten. Die Sturmwinde, welche vor den erſtern herzugehen pflegen, kommen von dem Aufſteigen häufiger Dünſte her, wodurch das Gleichgewichte in der Atmoſphäre verändert wird: kommen dieſelben aber nicht zum Ausbruche, deſto heftiger und gefährlicher können die Erdbeben werden.

§. 215. Unter den Steinen verſtehet man diejenigen feſten, und in oder auf der Erde befindlichen Körper, welche ſich durch Waſſer nicht auflöſen, und auch

nicht hämmern und ſchmelzen laſſen. Man unterſcheidet ſie in Edelgeſteine, gemeine Steine, und ſolche, welche von mehrerm Werthe, als die letztern ſind, z. E. Marmor, Alabaſter u. ſ. w. Die Erzeugung der Steine kann auf vielerley Art geſchehen, dabey man nur auf die allgemeinen Gründe des mittelbaren Zuſammenhanges zurück zu ſehen hat. Daß ſie entſtehen, beweiſen unter andern die verſteinerten Thiere und Vegetabilien. Ihre Beſchaffenheit iſt zu mancherley, als daß ſie hier könnte genau durchgegangen werden. Ihre Farben richten ſich nach der Textur ihrer Theile. Daß die Edelgeſteine ihre Farben von mineraliſchen Dämpfen haben, ſiehet man daraus, weil ſolches die Kunſt nachmachet. Das Verſteinern der Theile von Thieren und Pflanzen muß alſo zugehen, daß ſolche Theilchen, welche einen Stein zu erzeugen geſchickt ſind, in die *Poros* derſelben eindringen, und ſich daher die Steinchen in eben der Ordnung neben einander bilden, wie die organiſchen Theilchen neben einander lagen.

§. 216. Eine beſondere Aufmerkſamkeit verdienet der **Magnet**, welcher entweder unter die Steine, oder die Halbmetalle gerechnet wird. Die Hauptumſtände an demſelben ſind folgende. 1) Der Magnet äußert eine anziehende Kraft gegen das Eiſen, und dieſes gegen den Magnet, und eben ſo auch ein Magnet gegen den andern. Die Grade dieſer Kraft ſind verſchieden, und ſie läßt ſich durch die Armirung verſtärken, ſo daß ein kleiner Magnet weit mehr ziehet, als er ſelbſt wieget. Durch die Salze kann ſie gehindert werden;

ſonſt

ſonſt wirket ſie durch alle andere Körper ungehindert hindurch. 2) Die Magneten haben gemeiniglich zween Pole, das iſt zwo Gegenden, wo ihre anziehende Kraft am ſtärkſten iſt, und der eine Pol richtet ſich allezeit gegen Norden, der andere gegen Süden. Doch gehet ihre Richtung nicht genau auf den Weltpol, ſondern ſie dekliniren. Im Jahr 1580. deklinirte die Magnetnadel oſtwärts, und ſeit der Zeit iſt ſie beſtändig weiter weſtwärts abgewichen. Die widrigen Pole ziehen einander an, und die ähnlichen oder gleichnamigen ſtoßen einander von ſich.

§. 217. 3) Die magnetiſche Kraft läßt ſich dem Eiſen oder dem Stahle durch bloſes Streichen an dem Magnete mittheilen, ohne daß der Magnet dadurch etwas von ſeiner Kraft verlieret. Hierauf beruhet die Möglichkeit der Magnetnadeln. Das Eiſen wird auch durch Schlagen magnetiſch; ferner wenn es in der Mittagslinie lieget; ingleichen durch perpendikulare Richtung gegen die Erde. 4) Eine geſtrichene Magnetnadel neiget ſich in den nordlichen Ländern mit der Spitze, welche nach Norden ſiehet, herunter, und in den ſüdlichen Ländern thut ſie ſolches mit der andern Spitze. Dieſe Inklination iſt auch in verſchiedenen Ländern ſehr verſchieden und veränderlich.

§. 218. Was die Urſache von den magnetiſchen Erſcheinungen anlanget; ſo iſt dieſelbe von nichts anderm, als von der Bewegung einer Materie, welche man die magnetiſche nennen kann, abzuleiten. Weil dieſe Materie nur auf gewiſſe Körper wirket: ſo muß

ſie eine beſondere, und von allen andern bekannten Materien unterſchiedene höchſtſubtile Materie ſeyn. Wenn man um die Wirkungen der kleinen Magneten zu erklären, große Erdmagneten zur Urſache angenommen hat; ſo thut dieſes der Abſicht einer phyſikaliſchen Unterſuchung der Magneten noch nicht Genüge. Denn ſo ſinnreich auch die Hypotheſe des Halleys in dieſem Stücke iſt; ſo läßt ſich doch aus der Art, wie ſein angenommener Erdmagnete wirken ſoll, nicht mehr herleiten, als die Richtung der Magneten gegen den Nord- und Südpol nebſt ihrer Deklination und Inklination. Hingegen läßt ſich die anziehende Kraft in dem Magneten und Eiſen auf dem Erdboden daraus nicht erklären. Ueber dieß bleibet auch noch unentſchieden, wodurch der Erdmagnet ſelbſt alſo wirket, daß es ſo viel iſt, als ob er eine anziehende Kraft hätte; welche doch in der Naturlehre nicht anzunehmen iſt.

§. 219. Die vermuthlichen Urſachen der magnetiſchen Wirkungen kann man ſich folgendergeſtalt vorſtellen. Man nehme an, daß ſich aus dem Kerne der Erde beſtändig eine beſondere Materie, welche wir die magnetiſche nennen, durch uns unbekannte Urſachen auflöſet, und die an Subtilität dem feinſten Aether am nächſten kommt. Dieſe Materie iſt von zweyerley Art, und auf ihrem Unterſchiede beruhet der Unterſchied der beyden Pole, die wir an den Magneten wahrnehmen. Sie dunſtet überall aus, doch in gewiſſen Gegenden am ſtärkſten, wo ſie wie ein Strom durch die Erdkugel in ungeheurer Menge hervorbricht.

Wie-

Wieviel ſolcher Gegenden oder Pole ſind, kann man nicht wiſſen. Halley vermuthet deren zween in der nördlichen, und zween in der ſüdlichen Hälfte der Erdkugel. Wir wollen hier nur in der einzeln Zahl einen Nord- und einen Südpol annehmen. Aus jedem dieſer Pole nun ſteiget auf eine gewiſſe Weite um denſelben ringsumher die eine Art von Materie am häufigſten auf, welche die Materie des Nord- oder Südpols heißen kann. Jede dieſer Materien iſt ſo beſchaffen, daß die von dem einen Pole bey der Materie des andern Pols leichte vorbey ſtreichet, und in dem andern Pole den leichteſten Rückgang in die Erde findet. Aller magnetiſchen Materie iſt hiernächſt eine, wiewohl unmerkliche, Schwere zuzuſchreiben.

§. 220. Alles dieſes vorausgeſetzt, und wenn man noch hinzunimmt, daß die Natur gewiſſe Körper, z. E. den Magnetſtein, Eiſen, und Stahl, ſo gebildet hat, daß ſie für die magnetiſche Materie bequeme Hölen, und ſolche Eingänge oder *Poros* haben, welche wie Ventile oder Valvuln beſchaffen ſind, und wodurch die magnetiſche Materie bequem ein- und ausgelaſſen werden kann; ſo werden ſich, bey Erwägung dieſer und jener beſondern kleinen Umſtände, alle vorhin angegebene Erſcheinungen an dem Magnete verſtehen und erklären laſſen: wie dieſes auch von dem Hochwürdigen Herrn Verfaſſer ſelbſt umſtändlich und auf eine ſehr begreifliche Art gezeiget worden iſt, welches aber hier auszugsweiſe beyzubringen, zu weitläufftig fallen will.

Das eilfte Kapitel,
Von
der Atmoſphäre, den Dünſten, und Meteoren.

§. 221.

Wir wollen uns nun mit unſerer Betrachtung über die Erde erheben. Wir treffen zunächſt den **Luftkreis** an, welcher auch wegen der darinnen ſchwimmenden Dunſttheilchen der **Dunſtkreis** oder die **Atmoſphäre** heißt. Die Atmoſphäre wird von vielen von einer gar geringen Höhe angenommen; aber ohne genugſamen Grund. Am wahrſcheinlichſten gehet ſie wenigſtens bis an den Mond, wo nicht noch viel weiter hinaus. In der Atmoſphäre ſchwimmen kleine Theilchen, welche ſich, wie die Erfahrung lehret, von den größern Körpern abſondern. Diejenigen, welche flüßige Körper ausmachen können, nennet man **Dünſte** im weiten Verſtande. In der engern Bedeutung nennet man ſie inſonderheit Dünſte, wenn ſie waſſerartig ſind; und **Dämpfe**, wenn ſie von ſchwefelichter Natur ſind. Sie ſind alle von mancherley Art, und man hat nicht den geringſten Grund, ſie ſämmtlich für Luftbläschen zu halten.

§. 222. Die Urſachen der Abſonderung der Dünſte können alle Arten von Bewegung ſeyn, als da ſind: die Fermentation, die innerliche Bewegung in den thieriſchen Körpern, die Wärme, auf welche ſonderlich zu ſehen iſt, u. ſ. w. Die Urſache, wodurch die Dünſte

in der Atmoſphäre hängen bleiben, iſt vornehmlich in ihrer Subtilität zu ſuchen. Daß die Dünſte in der Luft höher ſteigen, davon liegen die Urſachen entweder in einer lebendigen Bewegung, oder in dem Verhältniſſe ihrer Schwere gegen den Druck der flüßigen Materie, davon ſie umgeben werden. Aus dieſen Urſachen verſtehet man zugleich, daß alle Materien volatiliſch werden, und gleich als Dünſte davon fliegen können: auch die fixen oder feuerbeſtändigen Körper können durch ein heftiges Feuer volatiſch werden. Es iſt hingegen auch leicht zu begreiffen, wie die Dünſte und alle in der Luft herumfliegende ſubtile Theilchen ſich wieder vereinigen, und ihrer Schwere wegen wieder herunter fallen können; und wie ſie daher bald ſichtbar, bald unſichtbar ſind. Dieſes leztere wird auch durch die entweder dichtere, oder dünnere Luft möglich, z. E. der Odem wird in kalter Luft ſichtbar, nicht aber in warmer.

§. 223. Man nennet die veränderlichen Begebenheiten in der Atmoſphäre, welche etwas mit ſich bringen, das mit dem Geſichte empfunden wird, *Meteora*, und theilet ſie ein in wäſſerige, feurige, und emphatiſche das iſt ſolche, welche in einem bloßen Scheine beſtehen. Was die wäſſerigen **Meteora** betrifft, ſo laſſen ſie ſich aus dem, was itzt geſagt worden, ohne Schwierigkeit erklären. Der **Nebel** entſtehet aus einer Menge wäſſeriger Dünſte, welche ſich nahe um den Erdboden aufhalten, und ſehr langſam fallen, oder ſteigen. Die **Wolken** ſind in der Höhe eben das, was der Nebel unten um die Erde herum iſt, wie diejenigen

nigen befinden, welche hohe Berge beſteigen. Sie ſtehen höher, oder niedriger, nach dem es die Schwere der Dünſte und der Wind geſtattet. Der Regen entſtehet, indem durch den Wind, oder durch irgend eine andere Urſache ſich wäſſerige Dünſte vereinigen, und daher ihrer Schwere wegen durch die Luft herunter fallen. Wenn kleine Dunſttheilchen im Herabfallen ſich alſo an einander hängen, daß ſie ohne in eins zuſammen fließen zu können gefrieren, ſo entſtehet Schnee. Wenn dergleichen gefrierende Dunſttheilchen ſich an die Fläche der Erde anhängen, ſo nennet man es Reiff. Wenn die Regentropffen gefrieren, ſo entſtehen Hagelkörner. Unter die wäſſerigen Meteore wird auch der Thau gerechnet. Man muß aber den Thau unterſcheiden, welcher ein Schweiß der Pflanzen iſt, welcher aus der Erde ſteiget, und welcher vom Himmel fällt.

§. 224. Weil durch die Ausdünſtung aus den Körpern auf dem Erdboden auch ſolche Dämpfe entſtehen, welche durch Zuſammenhäufung, Bewegung, oder Miſchung entzündet werden können: ſo laſſen ſich daraus auch die feurigen Lufterſcheinungen erklären. Das wichtigſte darunter ſind die Gewitter. Nämlich wenn eine Menge entzündlicher Dünſte in einer großen Gegend der Atmoſphäre von der Luft zuſammen getrieben und in Bewegung geſetzt werden, ſo entſtehet das Wetterleuchten. Sind hingegen die entzündlichen Materien mit Salpetertheilchen oder irgend andern vermiſcht, welche durch das Feuer mit Geſchwindigkeit zertrieben werden, und die umher befindliche

Luft

Luft in oſcillirende Bewegung ſetzen können; ſo entſtehet ein Blitz, welcher mit einem Knalle, nämlich dem Donner, verbunden iſt. Der Druck der Wolken nebſt dem Winde ſind die beyhelfenden Urſachen bey der Entzündung des Blitzes. Die meiſten Blitze entſtehen nicht allzuhoch über dem Erdboden, und es iſt ganz falſch, wenn man ſich die Gewitter-Wolken als ein Behältniß vorſtellet, aus welchem der Blitz allezeit herausfähret. Wenn nun der Blitz zum Fortbrennen bequeme Materie in einer Linie hintereinander antrifft, ſo gehet er als ein Lauffeuer dahin fort. Nach der verſchiedenen Beſchaffenheit dieſer Materien wird der Wetterſtral, wo er einſchläget entweder zünden, oder nur ſchmettern. Die übrigen feurigen Lufterſcheinungen, als: Die feurigen Kugeln, welche ſich bisweilen haben ſehen laſſen, die Irrlichter, das Sternſchneußen, die fliegenden Drachen u. d. g. werden ſich daraus leicht erklären laſſen.

§. 225. Weil das Licht, indem es durch Körper von verſchiedener Dichtheit gehet, gebrochen, und auch an den undurchdringlichen Punkten zurückgeworfen wird; ſo müſſen auch die in der Luft ſchwebenden Dünſte zu mancherley Erſcheinungen von Licht und von Farben Anlaß geben können, welche emphatiſche **Meteore** genennet werden. Wenn das Licht in den herabfallenden Regentropfen in Farben gebrochen wird; ſo entſtehet der **Regenbogen**. Die Farben davon ſind bekannt. Die violetblaue Farbe ſtellet ſich vor, wenn der Winkel, welchen der aus der Sonne in den Regentropfen einfallende, und in das Auge zurückge-

wor-

worfene Stral machet, 40° 17′ iſt. So bald aber der Winkel 42° 2′ wird; ſo ſtellet ſich die andere äußerſte Farbe des Regenbogens, nämlich die rothe, vor. Indem die Regenbogenfarben nochmals in den Regentropfen reflektiret werden; ſo entſtehet ein oberer Nebenregenbogen, welcher die Farben in umgekehrter Ordnung vorſtellet. Weil ſich die Gründe von Erſcheinung der Farben ſich ringsumher auf alle Regentropfen ſchicken, welche dem Auge unter dem geſetzten Winkeln erſcheinen; ſo erhellet daraus, wie die Erſcheinung eines Zirkelbogens entſtehet.

§. 226. Die **Höfe**, welche am öfterſten um den Mond, ſelten um die Sonne, manchmal auch um die helleſten Sterne wahrgenommen werden, und bisweilen nur weiß, bisweilen gefärbt erſcheinen, haben ihren Grund ebenfalls in einer Brechung des Lichtes, welche in den in der Luft ſchwebenden Dünſten geſchiehet. Von ähnlichen Urſachen ſind die **Nebenſonnen** herzuleiten: ingleichen die Streiffen und Striemen, welche die Sonne bisweilen, ſonderlich gegen Abend im Sommer hervorzuſchießen ſcheinet, und bey deren Erſcheinung man im gemeinen Reden ſpricht, daß die **Sonne Waſſer ziehe.**

§. 227. Zu welcher Art von Meteoren aber ſoll man die **Nordlichter** rechnen, welche ſeit 1716. ſtärker und häufiger als ehemals erſchienen ſind? Man kann ſie für nichts anders, als für ein gemiſchtes Meteoron halten, welches bisweilen bloß leuchtend, bisweilen aber zugleich feurig iſt. Wie ferne alſo das Nordlicht ein **emphatiſches Meteoron** iſt, ſo entſtehet

ſtehet es von dem Lichte, welches auch des Nachts in die Atmoſphäre gebrochen, und von einer Menge gefrorner wäſſerigen Dünſte als kleiner heller Spiegel zurückgeworfen wird, und einen Schimmer mit ſchwachen Stralen giebet. Wie ferne es ein feuriges Meteoron vorſtellet; ſo beſtehet es aus einer Entzündung feuriger Ausdampfungen, und iſt ſo zu reden ein unreifes Gewitter. Wenn dergleichen Dünſte ſich in einem großen Raume gleichförmig entzünden, und nicht merklich bewegt werden; ſo entſtehet nur ein lichter und feuriger Himmel: Entzünden ſie ſich aber strichweiſe; ſo entſtehen Stralen daraus. Die Urſachen, daß das Nordlicht nur in den nördlichen Gegenden geſehen wird, können ſeyn, weil die Dünſte in der káltern und alſo dichtern Luft dichter zuſammen gebracht werden; und ferner, weil daſelbſt eben die zur Erzeugung der Dünſte von ſolcher Art nöthige Materie von der Erdkugel zu gewiſſen Zeiten häufig aufſteiget. Dieſes letztere muß von einer vorgegangenen merkwürdigen Veränderung in der dortigen Gegend der Erdkugel ſelbſt herrühren, weil man ſonſt nicht abnehmen kann, warum nur ſeit kurzer Zeit die Nordlichter ſo häufig erſchienen ſind.

Das zwölfte Kapitel,
Von dem Weltgebäude.

§. 228.

Wenn wir uns mit unſerer Betrachtung noch weiter bis in den Himmelsraum über die Wolken erheben; ſo treffen wir daſelbſt die **Sonne**, den **Mond**, und die **Sterne** an. Die Sonne iſt derjenige beſtändig leuchtende Himmelskörper, welcher uns das Tageslicht giebet, auch die Erde erwärmet. Sie beſtehet aus einer leuchtenden und wärmenden Materie, deren Beſchaffenheit, und ob ſie dem gemeinen Feuer völlig ähnlich iſt, ſich nicht ausmachen läßt. Man hat in den neuern Zeiten Flecken in der Sonne wahrgenommen, aus deren Bewegung man geſchloſſen hat, daß ſich die Sonne ungefähr in 27. Tagen um ihre Axe drehet. Was dieſe Sonnenflecken ſind, und ob ſie aus dichten Theilen der Sonne, oder aus Ausdünſtungen derſelben beſtehen, iſt zweifelhaft. Doch iſt man geneigter, das letztere anzunehmen. Die Erwärmung der Körper auf dem Erdboden verrichtet die Sonne eben ſo wenig, als das Erleuchten durch ein ausfließendes Feuer; ſondern es geſchiehet durch die innerliche und beſtändige Bewegung der Materie der Sonne, welche durch einen Stoß den Aether des Lichtes in Bewegung ſetzet, und alſo das Leuchten verurſachet: von den Lichtſtralen hanget alsdenn ferner die Wärme ab, indem durch dieſelben die in den Körpern ſchon befindliche Materie des Feuers in Bewegung gebracht wird.

§. 229. Der **Mond** iſt derjenige Weltkörper, welcher nächſt der Sonne ſich uns am größten vorſtellet, und des Nachts leuchtet. Daß er nicht ſein eigenes Licht hat, ſondern es von der Sonne empfängt und zurückwirft, lehren die *Phaſes* deſſelben, und die Sonnen- und Mondfinſterniſſe. Die Flecken im Monde ſind vermuthlich entweder Hölungen, oder Seen, oder Schatten der Berge. Daß der Mond mit einer der unſrigen ähnlichen Atmoſphäre umgeben ſey, haben viele aus gewiſſen Erſcheinungen behauptet, andere wiederum geleugnet. Wenigſtens aber kann man, aus andern Gründen nach der Analogie, dem Monde eine Atmoſphäre nicht abſprechen. Vielleicht iſt ſie von mäßiger Höhe, und nicht höher, als die Berge im Monde.

§. 230. Außer der Sonne und dem Monde treffen wir die Sterne an dem Himmel an, welche in **Fixſterne** eingetheilet werden, die ihren Ort gegen einander nicht verändern, und in **Planeten**, welche bald bey dieſen, bald bey andern Sternen geſehen werden. Die Planeten ſind folgende: **Saturnus**, welcher mit einem Ringe umgeben iſt, und über dem Ringe 5. Monden oder Trabanten um ſich hat, **Jupiter**, welcher 4. Monden hat, **Mars**, **Venus**, um welche man auch einen Mond entdecket haben will, und **Merkurius**. Die Veränderungen der Flecken, welche in dem Mars, Jupiter, und der Venus wahrgenommen worden, beweiſen große Veränderungen, welche auf dieſen Weltkörpern vorgehen. Die Menge der Fixſterne iſt unzehlich. Man theilet ſie nach ihrer unterſchiedenen ſcheinbaren Größe in 7. Klaſſen ein.

Weil ſie durch die Tubos als helleuchtende Punkte erſcheinen; ſo kann man daraus ſchließen, daß ſie ihr eigenes Licht haben, und jedweder eine Sonne eines andern Himmels iſt. Außer den ordentlichen Planeten giebet es noch Sterne, welche den Planeten darinnen ähnlich ſind, daß ſie ihren Ort gegen andere Sterne verändern, von ihnen aber auch dadurch ſich unterſcheiden, daß ſie nicht, wie jene ihren beſtändigen Lauf in unſerm Himmel haben, ſondern nur bisweilen, und gemeiniglich mit einem Schweife erſcheinen. Man nennet dieſelben **Kometen.**

§. 231. Um ſich hierauf von dem Weltbaue einen Begriff zu machen, iſt zuvörderſt theils darauf Achtung zu geben, welche Weltkörper einander verdecken; theils iſt nöthig auf die Conjunktion und Oppoſition derſelben mit der Sonne zu merken. Der ganze Himmel ſcheinet ſich binnen 24. Stunden um die Erde herum zu bewegen, und alle Geſtirne mit ihm: Die Planeten aber, welche in ihrem Laufe etwas zurück zu bleiben ſcheinen, vollenden ihren ganzen Umlauf um den Himmel binnen gar verſchiedenen Zeiten. Inzwiſchen hat man wahrgenommen, daß bisweilen ein Planete den andern verdeckt hat, woraus man erſtlich ihren verſchiedenen Abſtand und Entfernung zuverläſſig ſchließen können. Ferner hat man aber auch theils aus ihrer Oppoſition überhaupt, theils aus ihrer verſchiedenen Größe in der Oppoſition, theils aus ihren *Phaſibus* ſicher geſchloſſen, daß ſie ſich um die Sonne, und nicht um die Erde, bewegen.

§. 232. Nun kommt es nur noch darauf an, ob ſich der Himmel mit allen ſeinen Geſtirnen wirklich um die Erde beweget; oder ob nicht dieſe vielmehr, als ein Planete, ihren Umlauf binnen einem Jahre um die Sonne vollendet, und durch die Drehung um ihre Axe von Abend gegen Morgen binnen 24. Stunden die ſcheinbare Bewegung des ganzen Himmels von Morgen gegen Abend verurſachet. Die Sinne, welche für das erſte ſtreiten, können hierüber gar keinen Ausſpruch thun. Hingegen wird die Bewegung der Erde daher bewieſen: erſtlich weil die Schraubengänge, die die Sonne und die Planeten um die Erde machen müßten, mit den Geſetzen der Bewegung und der Verbindung der Dinge in dieſer Welt ſtreiten; ferner weil, wenn man die Bewegung der Erde ſetzet, ſich eine mögliche Erklärung, und phyſikaliſche Urſachen von der Bewegung der Erde und der übrigen Weltkörper angeben laſſen; endlich weil die Bewegung der Erde mit dem ſonſt unerklärlichen Stillſtande und Rückgange der Planeten übereinſtimmet.

§. 233. Der wahre Weltbau beſtehet demnach in unſerm Himmel darinnen, daß ſich um die Sonne, welche ſich nur um ihre Axe drehet, zunächſt Merkur, weiterhin Venus, hernach die Erde, dann Mars, in viel größerer Entfernung Jupiter, und endlich zu oberſt Saturnus bewegen, und zwar allerſeits ſo, daß ſie ſich im Fortrücken zugleich um ihre Axe drehen. Dieſe Bewegung geſchiehet, wie in der Aſtronomie gelehret wird, in Ellipſen, in deren einem Brennpunkte

die Sonne lieget. Nach dieſem Begriffe ſiehet auch der Weltbau ſo gleich viel ſchöner und ordentlicher aus, welches man noch als einen beſondern Beweis der Wahrheit deſſelben anſehen kann. Denn die Planeten, als die kleinern Körper, bewegen ſich um die Sonne, als den größern: alle Himmelsbegebenheiten laſſen ſich genau berechnen und vorausſagen, u. ſ. w.

§. 234. Die gemeinſten Einwürfe wider die Bewegung der Erde ſind folgende. Man glaubet der Polarſtern müßte bey Setzung der Bewegung der Erde nicht an ſeinem Orte bleiben, und die Fixſterne müßten uns bald größer, bald kleiner vorkommen. Allein die letztern ſind von uns ſo weit entfernet, daß die Größe der Erdbahne gegen die erſtaunliche Entfernung der Fixſterne nicht zu achten iſt: und was das erſtere betrifft, ſo nimmt man an, daß die Erdachſe der Weltachſe, oder welches gleichviel iſt, ſich ſelbſt parallel bleibet, daher der Polarſtern keine Veränderung des Ortes leidet. Einige meynen, es müßte bey der Bewegung der Erde lauter Unordnung auf dem Erdboden entſtehen. Allein dieſe Furcht iſt vergebens. Denn da alle Körper auf dem Erdboden die Bewegung gemein haben; ſo kann daher keine Veränderung der relativiſchen Oerter entſtehen. Endlich wirft man ganz ſcheinbar ein, die Bewegung, welche wir ſelbſt mit den Körpern auf der Erde machten, würde durch die Bewegung der Erde in Unordnung kommen, und, wenn z. E. ein Stein perpendikular in die Höhe geworfen würde; ſo würde er nicht wieder auf den vorigen

gen Fleck, ſondern weiter gegen Abend zu herunter fallen. Daß dieſes aber nicht geſchiehet, davon lieget der wahre Grund darinnen, daß ein aufliegender Körper den *Impulſum* zur Bewegung, mit dem Körper wo er aufliegt, gemein hat, ſo daß er vermöge deſſelben, auch wenn er inzwiſchen in Flug gebracht worden, eben ſo weit fortrücket, als der Körper, wo er vorher aufgelegen hat, und folglich, wenn er perpendikular in die Höhe geworfen worden, wieder auf den vorigen Fleck fallen muß.

§. 235. Was die **Kometen** anlanget, ſo müſſen ſie, weil ſie noch niemals eine *Parallaxin* gehabt, ſehr weit von der Erde entfernt ſeyn, woraus zugleich auf ihre Größe zu ſchließen iſt. Einige, als **Kepler**, **Hevel**, und **Sturm** haben ſie für veränderliche Körper, welche aus Dünſten entſtehen, gehalten. Aber ohne allen Grund. Mit beſſerm Rechte hält man ſie mit **Newton** und andern für beſtändige Weltkörper, nämlich für Planeten, welche ſich in ſehr länglichen Ellipſen um die Sonne ſchwingen. Um von den Umſtänden derſelben Rechenſchaft zu geben, hat man ſich vorzuſtellen, daß die Kometen nicht alle von einerley Art ſind; indem ſie durch die *Tubos* gar verſchiedentlich ausgeſehen haben. Je näher ſie der Sonne kommen, deſto mehr Dünſte werden daraus aufgelöſet, und durch die Druckkraft der Sonnenſtralen auf die von der Sonne abgekehrte Seite getrieben, woraus ihr Schweif entſtehet. Wenn die Kometen der Sonne näher ſind, ſo ſchwingen ſie ſich vielleicht geſchwinder, als es die Regel bey andern Planeten leidet, daher ſie durch un-

ſern Himmel durcheilen, und nur kurze Zeit erſchei-nen. Vielleicht ſchwingen ſie ſich auch um zwo Sonnen, deren die andere in dem andern Brennpunkte ihrer elliptiſchen Bahne lieget. Einige Leute, denen Whiſton die Bahn gebrochen, haben fürchterliche Vorſtellungen von allerhand Gefahr ausgebreitet, welche der Erdkugel bey Annäherung eines Kometen bevorſtehen ſoll. Vors erſte aber hat man gar keinen Grund zu ſagen, daß jemals einer der Erde nahe kommen werde; und vors andere iſt unerwieſen, daß er daſelbſt Schaden anrichten könne.

§. 236. Die Fixſterne ſind leuchtende Körper, und alſo Sonnen. Ohne Zweifel haben ſie auch ihre Planeten, welche ſich um ſie herum bewegen. Was man von den verſchwindenden und wiederkommenden Sternen halten ſoll, ob man ſie für Sonnen, oder Planeten zu halten habe, iſt nicht zu beſtimmen. In den mannichfaltigen hellen Flecken am Himmel hat man durch die *Tubos* immer noch mehr Sterne wahrgenommen, woraus zu ſehen, daß ſie unmöglich zu zehlen ſind. Jedoch wäre es etwas widerſprechendes, ihre Anzahl wirklich für unendlich zu halten. Die göttliche Offenbahrung machet uns hiſtoriſch bekannt, daß die Grenzen der ſichtbaren Welt aus Waſſer beſtehen, welches dieſelbe als ein kryſtallener Spiegel umſchlieſſet. Sollten denn nicht vielleicht daher die kleinſten Sterne nur Bilder ſeyn, die ſich in demſelben vorſtellen? Und ſollte auch wohl die Milchſtraße dergleichen Erſcheinung ſeyn, und von der Figur des äußerſten kryſtallenen Himmels abhangen? Was über den Fixſternen

anzu-

anzutreffen iſt, können unſere Schlüſſe noch weniger ausmachen. Wir wiſſen aber ebenfalls aus der heil. Schrift, daß daſelbſt ein anderes, viel vollkommeneres, und uns itzt völlig unbegreifliches Syſtem von Geſchöpfen befindlich iſt, welches ſie den dritten Himmel nennet.

Das dreyzehnte Kapitel, Von der Empfindung und Bewegung der Thiere.

§. 237.

Nach dieſer entzückenden Betrachtung, die uns bis in den Himmel erhoben, kommen wir wieder auf den Erdboden, unſere natürliche Wohnſtätte, zurück. Wir treffen auf demſelben zweyerley Subſtanzen an, welche, ſo weit ſie uns in die Sinne fallen, Maſchinen ſind, und von der Natur erzeuget werden. Es ſind ſolches die Thiere, und Vegetabilien. Dieſe ſollen hier noch kürzlich betrachtet werden. Was die erſten anlanget, werden wir hauptſächlich unſere Aufmerkſamkeit auf das edelſte unter den Thieren auf Erden, nämlich auf den Menſchen, gerichtet ſeyn laſſen.

§. 238. Ein Thier iſt eine von der Natur erzeugte mechaniſch-hydrauliſche Maſchine, welche ihre eigene innerliche Bewegungsfähigkeit hat, und genähret wird, nicht anders, als durch die Zeugung von andern Thieren, die ordentlicherweiſe ihres gleichen ſeyn müſ-

ſen, entſtehet. Wir finden, daß die Bewegungen der Thiere ſich nach Empfindungen, und Ideen richten, und eben deßwegen ſehr unordentlich ſind. Die erſten Kennzeichen der Thiere ſind demnach dieſe beyden, daß wir Werkzeuge der Empfindung, und eine irreguläre Bewegung an ihren wahrnehmen: Woraus zugleich ab zu nehmen iſt, daß die Thiere keine bloßen Maſchinen, ſondern mit einem Geiſte verbunden ſind, welcher die Seele derſelben heißet. Die merkwürdigſten Umſtände an den Thieren ſind demnach ihre **Empfindung**, ihre **Bewegung**, ihre **Ernährung**, ihr **Leben** überhaupt nebſt dem entgegengeſetzten **Tode**, und ihre **Fortzeugung**.

§. 239. Was erſtlich die **Empfindung** anlanget; ſo ſind hier nur die Bedingungen derſelben, welche im Körper liegen zu unterſuchen. Denn das Empfinden ſelbſt geſchiehet allezeit in der Seelen; und die Empfindung richtet ſich nur nach gewiſſen Umſtänden und Bedingungen im Körper. Sie richtet ſich aber nach dem Körper entweder **poſitive**, ſo, daß von der Veränderung im Körper die Beſchaffenheit der Empfindungsidee abhanget. So iſt es bey der äußerlichen Empfindung. Oder ſie richtet ſich nach ihm nur **negative**, ſo, daß ihre Beſchaffenheit bloß von einem innerlichen Grunde abhanget, der Zuſtand des Körpers aber ihre Lebhaftigkeit und Wirkſamkeit zulaſſen oder verändern kann. So iſt es mit der innerlichen Empfindung bey den Menſchen bewandt. Weil es nun mancherley Materien giebet; ſo haben wir unterſchiedene Werkzeuge der Empfindung nöthig, in welche die

Wir-

Wirckung von einer jeden Materie bequem und ohne Verwirrung geſchehen kann.

§. 240. Das allgemeine Werkzeug unſerer äußerlichen Empfindung ſind die Nerven, welche ſämmtlich aus dem Gehirne und dem Mark des Rückgrades, als dem Fortſatze des Gehirnes, entſpringen. Um die Wirkung der Nerven zu erklären, ſo muß man ſich dieſelben als unzehlige neben einander liegende hole Röhrchen vorſtellen, in welchen eine höchſtſubtile flüßige Materie enthalten iſt, welche vornehmlich im Gehirne abgeſondert wird, und die wir die Lebensgeiſter oder den Nervenſaft nennen. Durch dieſes Flüßige wirken die Nerven hauptſächlich: wiewohl es auch über dieſes vermittelſt ihrer feſten Theile geſchehen kann. Dieſes vorausgeſetzt, geſchiehet demnach die äußerliche Empfindung alſo, daß die Haut der Nerven ein wenig eingedruckt oder angeſchlagen, und hiermit zu einer zitternden Bewegung gebracht wird, hiermit aber zugleich die Lebensgeiſter ein wenig gegen das Gehirne zurück getrieben werden, welche ihrer Elaſticität wegen auch ſelbſt einer zitternden Bewegung fähig ſind. Dieſe Bewegung ſetzet ſich in undenklicher Geſchwindigkeit bis zum Gehirne fort. Daſelbſt wird ſie die nächſte Bedingung der Empfindungsidee, vermittelſt einer Bewegung der Subſtanz der Seele, die ſie verurſachet, und an welche Gott die Wirkſamkeit der geiſtigen denkenden Kraft als eine Bedingung gebunden hat. Wenn dieſelbe geſchiehet; ſo ſagen wir, daß wir empfinden.

§. 241. Die fünf Sinne, vermittelſt deren wir empfinden, Fühlen, Schmecken, Riechen, Hören, Sehen, ſind ihrer Subtilität nach ſehr unterſchieden, d. i. die Materien, welche ſie zu afficiren geſchickt ſind, werden immer ſubtiler. Das Sehen geſchiehet vermittelſt eines Stoßes und Eindruckes, welchen die Lichtſtralen auf den Sehenerven machen. Damit gehet es alſo zu: das Licht gehet durch die Hornhaut des Auges ein, und wird in der wäſſerigen Feuchtigkeit, welche die vorderſte Höle des Auges ausfüllet, ſchon etwas gebrochen. Noch ſtärker wird es beym Eingange in die *Lentem cryſtallinam* gebrochen, welche hinter der Pupill oder Oefnung des Auges lieget. Indem es aus derſelben in den *Humorem vitreum*, als in eine dünnere Materie, gehet, und alſo vom Perpendikul weggebrochen wird, ſo wird es dadurch der Axe in der großen hintern Höle des Auges auf eine bequeme Art genähert. Hierdurch kommen die Lichtſtralen auf dem netzförmigen Häutchen, in welches ſich der Sehenerve ausbreitet, auf einen kleinen Raum zuſammen, und verurſachen hiermit eine Geſichtsempfindung. Weil die Lichtſtralen von unterſchiedenen Farben auch ſehr verſchiedentlich auf die Lebensgeiſter und elaſtiſchen Faſern der Nerven wirken: ſo wird es dadurch möglich, daß auch die Empfindungen davon in der Seele unterſchieden ſind.

§. 242. Noch einige Umſtände ſind bey dem Sehen zu merken. Nämlich das einfallende Licht formiret auf dem netzförmigen Häutchen im Auge ein Bild, welches, gegen das Objekt zu rechnen, umgekehrt ſte-

het. Nun iſt die Frage, warum wir dennoch die Objekte gerade ſehen? Dieſes geſchiehet deßwegen, weil die Seele nicht beſondere Augen hat, um das Bild zu betrachten, ſondern die Dinge nach der Direktion empfindet, in welcher der Anſtoß in den Werkzeugen der Empfindung geſchiehet. Sie kann alſo nicht anders urtheilen, daß ein Objekt oben ſey, als wenn der Stoß des von ihm kommenden Lichtes im Auge unten geſchiehet; und alſo auch umgekehrt. Eine andere Frage iſt, warum wir mit beyden Augen ein Objekt nur einmal ſehen? Die wahre Urſache hiervon lieget darinnen, daß wir das Objekt mit beyden Augen an eben demſelben Orte, und in eben derſelben Verknüpfung mit andern Dingen empfinden, ohne einen Zwiſchenraum oder Zwiſchenobjekte zwiſchen den Vorſtellungen beyder Augen wahrzunehmen. Hingegen ſiehet man doppelt, wenn die Axen der Augen vorſetzlich anders gerichtet werden.

§. 243. Die Werkzeuge, welche die Natur zur Empfindung des Schalles bildet, ſind von erſtaunlicher Mannichfaltigkeit. Mit dem Gehöre aber muß es ungefähr folgende Bewandtniß haben. Indem die zitternde Bewegung der Luft, in welcher der Schall beſtehet, nachdem ſie vermittelſt des Ohres in dem Gehörgange geſammlet und verſtärket worden, an das *Tympanum* anſtößt, und daſſelbe in zitternde Bewegung ſetzet; ſo wird die zitternde Bewegung auch in alle hinter dem *Tympano* befindliche Werkzeuge des Gehöres fortgepflanzt, nämlich in die Luft in der Höle des *Tympani*, in die Gehörknöchelchen, in die vor das

runde

runde Fenſter geſpannte Haut, und in die elaſtiſche Materie in den Hölen des Labyrinthes. Hierdurch müſſen theils die elaſtiſchen Nervenfäſerchen erſchüttert werden, und die vibrirende Bewegung muß ſich in der elaſtiſchen Haut derſelben bis zum Gehirne fortſetzen; theils müſſen die in ihnen befindlichen Lebensgeiſter ebenfalls in eine Bewegung gebracht werden, welche bis zum Gehirne fortgehet. Von dieſer Bewegung muß eine beſtimmte Bewegung der Subſtanz der Seele abhangen, und an dieſe letztere Bewegung, als an eine Bedingung, muß ferner die Wirkſamkeit der geiſtigen Kraft verbunden ſeyn, welche die wahre wirkende Urſache der Ideen iſt, welche wir durch das Gehör bekommen.

§. 244. Für die übrigen Sinnen hat die Natur nicht nöthig gehabt ſo mannichfaltig organiſirte Werkzeuge zu bauen, weil die Materien, welche dadurch empfunden werden ſollen, von gröberer Art ſind. Der **Geruch** geſchiehet vermittelſt der Nervenwärzchen in der *Tunica pituitaria*, welche aus verſchiedenen, ſonderlich aus den eigentlich ſo genannten Geruchsnerven entſtehen. Der **Geſchmack** aber erfolget durch die Nervenwärzchen, welche auf der Zunge durch das netzförmige Häutchen hervorragen, und von mehrern Nerven herkommen, welche der Zunge ſowohl zur Bewegung, als zum Geſchmacke dienen. Die eigentlichen Objekte dieſer Sinne ſind die ölichten und ſalzigen Theilchen: doch gehören am eigentlichſten für den Geruch die ölichten Theilchen nebſt den flüchtigen Salztheilchen; für den Geſchmack aber die ſalzigen Theilchen, welche

welche durch die beygemiſchten ölichten Theilchen verſchiedentlich modificirt werden. Zum Fühlen ſind alle Nervenfäſerchen genug, mit denen die ganze Haut, ja die meiſten Theile unſeres Leibes durchwirket ſind. Bey allen dieſen Empfindungen muß man ſich die Art und Weiſe alſo vorſtellen, daß durch den Eindruck der Nerven die Lebensgeiſter in Bewegung gebracht werden, welche ſich bis ins Gehirne fortſetzet, und eine uns unbekannte Bewegung der Subſtanz der Seele ſelbſt verurſachet, an welche die Entſtehung gewiſſer Ideen gebunden iſt. Ueberhaupt iſt nun hier noch zu merken, daß die Geſetze aller Empfindungen zufällig ſind, und von der willkührlichen Einrichtung Gottes abhangen.

§. 245. Die innerliche Empfindung, welche nur dem Menſchen zukommt, iſt die Kraft, ſich deſſen, was in unſerer Seele vorgehet, bewußt zu werden. Sie hat zwo Bedingungen, unter welchen ſie erfolget. Die eine iſt in der Seele, und beſtehet in der Lebhaftigkeit der Gedanken; daher ſie auch die äuſliche Empfindung vorausſetzt. Aus dieſem Grunde fällt alſo im Schlafe das Bewußtſeyn hinweg. Doch da derſelbe Grade leidet; ſo entſtehen daher die Träume, welche mit einem ſchwachen Bewußtſeyn verbunden ſind. Die andere Bedingung der innerlichen Empfindung lieget im Körper, nach welchen ſie ſich 'negativ richtet, nämlich alſo, daß ein gewiſſer Zuſtand des Körpers erfordert wird, um ſie zuzulaſſen. Dieſer Zuſtand beſtehet in einer genugſamen Beweglichkeit der Lebensgeiſter. Wenn nun dieſe fehlet, ſo wird das

Bewußt-

Bewußtſeyn gehindert, nämlich weil ſich alsdenn entweder die Lebensgeiſter in allzuſtarker Stämmung und Preſſung befinden, wie z. E. in der Kindheit und Trunkenheit; oder weil deren nicht genung vorhanden ſind, und deßwegen eine gröbere Materie an ihrer Stelle da iſt, wie z. E. beym Mangel des Schlafes, und im Alter; oder weil gar durch eine Verletzung gewiſſer feſten Theile im Gehirne ein nöthiger Organismus zur Abſonderung der Lebensgeiſter verdorben worden, wie z. E. bey raſenden und wahnwitzigen. Hierbey iſt noch beſonders zu erinnern, daß beym Mangel des Bewußtſeyns die niedrigen Verſtandeskräfte fortwirken können, wie ſolches das Exempel der Nachtwanderer, Verrückten und anderer mehr beſtätiget.

§. 246. Wir kommen nun auf die Bewegungen der Thiere, welche man in drey Klaſſen abtheilet, nämlich die *Motus vitales*, welche zu ihrem Leben beſtändig unentbehrlich und unmittelbar nöthig ſind; die *Naturales*, welche zur Verdauung und Abſonderung der Säfte dienen, und auf denen demnach zunächſt die Geſundheit beruhet; und die *Animales*, welche ſich nach dem Willen der Seele richten, welches bey den beyden vorigen Arten wenigſtens auf keine merkliche Art geſchiehet. Das Athemholen iſt eine gemiſchte Art der Bewegung, weil es zum Theil den Willen der Seele unterworfen iſt, jedoch auch ohne wiſſentliches Zuthun deſſelben geſchiehet. Das Werkzeug der Bewegung ſind zunächſt die Muskeln, welche die Bewegung der Glieder verurſachen, indem ſich ihre Faſern verkürzen. Das fernere Werkzeug, dieſe Verkürzung ſelbſt zu bewirken, ſind wiederum die

Ner-

Nerven; welche daher auch in bloße Empfindungsnerven, und in ſolche, welche Empfindungs- und Bewegungsnerven zugleich ſind, abgetheilet werden können.

§. 247. Es iſt nun ferner die Frage, wie, und wodurch die Nerven das Zuſammenziehen der Muskuln befördern? Als Stricke oder Stäbe können ſie nicht wirken, welches ihre Lage nicht leidet. Sie müſſen demnach die Bewegung der Muskeln durch eine in ihnen enthaltene flüßige Materie, ich meyne durch die Lebensgeiſter oder den Nervenſaft, bewirken, indem nämlich dieſes Flüßige einen Stoß im Gehirne durch die Bewegung der Subſtanz der Seele ſelbſt bekommt, welcher in alle die zarteſten Fäden, darein ſich der Nerve in den Muskel vertheilet, ſich fortſetzet. Wenn man hierzu annimmt, was die Vergrößerungsgläſer gelehrt haben, daß nämlich der fleiſchigte Theil der Bewegunsfaſern eines Muskuls gleichſam wie Schraubenſtöcke gewunden oder gedrehet erſcheinet, und ferner daß die kleinſten Fäſerchen der Nerven, als ſo viel hole Röhrchen in die Schraubengänge eingeſetzt und daran befeſtiget ſind: ſo wird folgen, daß, wenn in dieſen holen Röhrchen der Nervenſaft einen ſtärkern Stoß ausübet, hierdurch die Schraubengänge enger, und zuſammengezogen werden, und mithin die ganze Faſer verkürzet wird. Man ſiehet hieraus, daß eine kleine ſtoßende Kraft im Gehirne ein ſehr großes Vermögen in den Muskeln bekommt, indem der Druck in denſelben einen neuen Vortheil nach den Geſetzen der Schraube erhält.

§. 248. Obgleich die Seele bey allen Aktionen in den Körper wirket; ſo ſind doch manche Bewegungen willkührlich, manche unwillkührlich, und zwar deßwegen, weil nicht alle Kräfte und Thätigkeiten der Seele, der Freyheit in dem Menſchen, oder auch der Spontaneität in den Thieren unterworfen ſind, auch nicht haben unterworfen werden dürfen. Man muß ſich demnach die Seele eines Thieres ſo vorſtellen, daß ſie eine anerſchaffene Idee von ihrem Körper, und von der Art zu wirken in demſelben, ingleichen einen Trieb zu dieſer Wirkung, beſitzet, ohne daß ſie ſich derſelben Idee bewußt wird. Niemals aber muß man die Seele als eine zureichende Urſache der Bewegung eines Gliedes anſehen: ſondern die phyſikaliſch-mechaniſchen Urſachen in dem Baue und Zuſtande der Glieder ſind eben ſo unentbehrlich darzu. Hingegen würde man ſich in unauflösliche Schwierigkeiten verwickeln, wenn man mit Ausſchließung der Seele alle Bewegung der Thiere bloß von den mechaniſchen Urſachen herleiten wollte. Denn es iſt hernach in der künſtlichen thieriſchen Maſchine kein Triebwerk anzugeben. Denn aus dem Baue der Muskeln erhellet nur, warum ſie bewegt werden können. Aber was beweget ſie wirklich und ſo verſchiedentlich, daß ſich die Bewegungen nach den Ideen und Trieben richten?

Das

Das vierzehnte Kapitel,

Von

der Ernährung, und dem Leben der Thiere.

§. 249.

Die Ernährung der Thiere geſchiehet dadurch, daß die Nahrungsmittel, welche ſie zu ſich nehmen, zuerſt aufgelöſet werden, ſodann ein Nahrungsſaft daraus zubereitet und zu dem Blute geführet wird, woraus in unterſchiedenen Theilen des Leibes unterſchiedene Abſonderungen geſchehen, und eine gewiſſe feine gallertenartige Materie zu der eigentlichen Nahrung des Thieres angewandt, das übrige aber theils durch die Ausdünſtung, theils durch andere Exkretionen ausgeworfen wird.

§. 250. Die menſchliche Ernährung inſonderheit kann man ſich kürzlich alſo vorſtellen. Die Speiſe, welche wir zu uns nehmen, wird bey dem Zerkauen mit dem zufließenden Speichel, als einem Auflöſungsmittel von großer Wichtigkeit, vermiſchet. Bey dem Schlucken wird ſie vermittelſt der Spiralfaſern des Schlundes in den Magen gebracht. In dem Magen wird die Speiſe weiter aufgelöſet, wobey der Magen theils durch die Wärme, theils chymiſch durch den auflöſenden Magenſaft, theils mechaniſch durch ſeine Bewegung wirket. Bey dem Ausgange aus dem Magen wird der Chymus oder die aufgelöſete Speiſe in dem Zwölffingerdarme mit der zufließenden Galle, und

dem Gekrösdrüſenſafte vermiſchet, welches zu fernerer Auflöſung dienet. In den Gedärmen werden die aufgelöſeten Nahrungsmittel durch den *Motum periſtalticum* derſelben weiter fortgebracht; und in den dünnen Gedärmen vornehmlich wird nun der Nahrungsſaft abgeſondert, welcher hier unter der Geſtalt einer Milch erſcheinet. Die Milchgefäße ſammlen den *Chylum* in die *Ciſternam lumbarem.* Von dannen ſteiget er durch den *Ductum thoracicum* in die Höhe, bis er ſich in die linke *Venam ſubclaviam* ergießet. Nunmehro wird der Chylus mit dem Blute vermittelſt der Hohlader in die rechte Herzkammer geführet. Von dar wird das Blut in die Lunge ausgetrieben, wo es durch die Luft dichter gemacht, und vollkommener gemiſchet wird, von welcher Miſchung es auch ſeine rothe Farbe erhält. Aus der Lunge wird es in die linke Herzkammer geführet, und aus dieſer weiter in die große Pulsader, und durch die von ihr abgeleiteten Aeſte und Zweige in den ganzen Körper getrieben. Durch die Blutadern aber wird das Blut wieder nach dem Herzen zurück geführet, und ergießt ſich ſämmtlich durch die Hohlader in die rechte Herzkammer, und nimmt alsdenn wiederum ſeinen vorigen Umlauf durch den ganzen Körper, welches der Kreislauf des Blutes genennet wird.

§. 251. Aus dem Blute werden theils vermittelſt der Glanduln, theils durch bloße hole Röhrchen in unterſchiedenen Theilen des Leibes ganz verſchiedene Säfte abgeſondert, in dem Gehirne der Nervenſaft, in der Leber die Galle, in den Nieren der Harn, in den Hoden

den der Same u. ſ. w. Ein großer Theil aber von dem, was wir zu uns nehmen, wird durch die unmerkliche Ausdünſtung fortgetrieben. Die leichteſte und natürlichſte Urſache der Abſonderung verſchiedener Säfte aus dem Blute lieget in der Filtration, und den allgemeinen Urſachen des Zuſammenhängens. Nämlich die Abſonderungsgefäße dürfen nur ſo klein seyn, daß kein Blutkügelchen mehr hineingehet, ſo werden die kleinern Theilchen durch den Druck des vorbey bewegten Blutes hineingetrieben. Ueber dieſes muß man merken, daß die Abſonderungen in unſerm Leibe ſtufenweiſe geſchehen. Daher wird die in den nächſten Abſonderungsgefäßen angefangene Abſcheidung in andern hernach folgenden weiter zur Vollkommenheit gebracht. Dieſe Hypotheſe von der Abſonderung der feinſten Säfte in unſerm Körper wird auch durch Erfahrungen beſtätiget. Denn Leeuwenhoeck hat entdeckt, daß das kleinſte rothe Blutkügelchen ſich in 6. kleinere gelblichte zertheilet, deren jedes ſich in 6. noch kleinere durchſichtige zertheilen läßt. Ferner hat er ſo zarte Gefäßchen im Gehirne wahrgenommen, die er 512mal kleiner, als ein Blutkügelchen geſchätzet hat. Von noch andern hat er geurtheilet, daß ſie zwey Millionen mal kleiner, als eine Haare von ſeinem Barthe wären.

§. 252. Nach dem bisherigen wird man ſich nun auch einen richtigen Begriff von dem Leben der Thiere, und von dem ihm entgegen geſetzten Tode machen können. Das Leben kommt eigentlich der Seele zu, und in dem Leibe ſind die *motus vitales*, nämlich die Bewegung des Herzens und der Pulsadern nebſt dem

davon abhangenden Umlaufe des Blutes, nur Kennzeichen von dem Leben des Thieres. Ein Thier lebet alſo dadurch, daß eine Seele in dem ihr zugetheilten Leibe wirkſam und geſchäftig iſt. Damit dieſes geſchehen kann, muß ſie in Vereinigung mit dem Körper bleiben, ſo daß ſie mit demſelben bewegt, und doch jedesmal in dem Stande erhalten wird, die zum Leben nöthigen Wirkungen in dem Körper zu verrichten.

§. 253. Man wird aber weiter fragen, an welchem Orte in dem Leibe ſich die Seele befindet? Einige meynen, die Seele ſey in dem ganzen Körper. Dieſes ſtreitet aber mit den Umſtänden, welche Vernunft und Erfahrung lehren. Denn die Seele müßte wachſen, wie der Körper wächſt. Weil ſie aber völlig immaterial und einfach iſt; ſo kann ſie in keinen größern Raum ausgedehnet werden. Ein endlicher Geiſt muß ſich inzwiſchen doch jedesmal an einem beſtimmten Orte befinden, und einen wiewohl uns undenklichen kleinen Raum erfüllen. Carteſius hat daher bekanntermaßen die Seele in die *Glandulam pinealem* geſetzt. Der Augenſchein lehret aber, daß der Urſprung aller Nerven, vermittelſt welcher doch die Seele den Körper in Bewegung ſetzet, in der Zirbeldrüſe nicht geſucht werden darf. Da ſie ſich alſo an dem Orte, wo die Anfänge der Nerven ſind, befinden muß; ſo wird am allerwahrſcheinlichſten der Aufenthalt der Seele bey dem Menſchen in der *Medulla oblongata* zu ſuchen ſeyn. In demjenigen Bezirke aber, in welchem die Seele wirket, und welcher ſich wegen der Feinheit der Gefäße im Gehirne nicht ganz genau beſtimmen läßt, muß man

ſich

ſich vorſtellen, daß die Seele in der ſchnelleſten und in unendlich mannichfaltiger Bewegung iſt, welche ſie ohne Bewußtſeyn nach anerſchaffenen Ideen und Trieben unternimmt; oder welche nach einer von Gott in der Natur feſtgeſtellten Regel zugleich geſchehen muß, indem in dem Menſchen ihre geiſtigen Kräfte mit Bewußtſeyn wirken.

§. 254. Der Tod eines Thieres, weil er die völlige Aufhörung des Lebens ſeyn ſoll, erfolget demnach, wenn die Werkzeuge, wodurch die Seele in den Körper wirken ſoll, untüchtig gemacht und zu Grunde gerichtet werden; oder wenn die Seele aus dem Orte ihrer Wirkſamkeit durch eine unüberwindliche Gewalt verdränget wird, ohne daß ſie wieder dahin kommen kann. So lange hingegen die Seele noch an dem Orte ihrer Wirkſamkeit im Körper bleibet, aber nur in ihren Wirkungen gehindert wird, ohne jedoch daß der Körper ſelbſt untüchtig gemacht wird, ein Werkzeug derſelben abzugeben; ſo iſt dieſer Zuſtand nur eine Ohnmacht.

§. 255. Da nun die Erfahrung lehret, daß eine mäßige Preſſung, und alſo ein geringer Widerſtand den Seelen die Fähigkeit zu wirken ſchon benehmen kann; und gleichwohl gewiß iſt, daß eine Seele außer dem rechten Orte ihrer Wirkſamkeit allezeit ungleich mehr Widerſtand, als in demſelben antreffen muß: ſo folget, daß bey einer vom Leibe getrennten Seele ihre geiſtige Thätigkeit ohne natürliche Hofnung der Wiederherſtellung völlig aufhöret und in Ruhe kommt, da ferne ſie nicht entweder mit einem bequemen Körper

von neuen verſehen, oder in ein anderes Syſtema von Verknüpfungen der Dinge verſetzt wird, wo die Empfindung und übrige Wirkſamkeit auf andere Art, und nach andern Regeln geſchehen kann. Daß dieſes mit den abgeſchiedenen menſchlichen Seelen geſchehen müſſe, iſt aus metaphyſiſchen und moraliſchen Gründen gewiß. Hingegen erhellet zugleich, daß eine abgeſchiedene menſchliche Seele in dem gegenwärtigen Syſteme auf der Erdkugel nichts weiter wirken kann, welches wider den Aberglauben zu merken iſt.

§. 256. Es iſt eine erhebliche Frage, ob der Tod den Menſchen und übrigen Thieren ein natürlicher Zuſtand iſt, welcher aus der Einrichtung ihres Weſens unausbleiblich erfolgen muß? Diejenigen, welche ſie bejahen, müſſen ſich darauf berufen, daß die Theile und Gefäße der thieriſchen Körper nach und nach untüchtig werden, wodurch endlich der Tod erfolgen müſſe. Allein man ſiehet keinen nothwendigen Grund, warum eben durch die länge der Zeit die Organa ſich verſchlimmern müſſen. Denn, wenn die Maſchinen gut gebauet, und die Nahrungsmittel denſelben gemäß eingerichtet ſind; ſo ſiehet man nicht, warum nicht ein Thier eben ſo natürlich viel tauſend Jahr erhalten werden könne, als es wenige Jahre erhalteu wird. Die bloße Zuſammenſetzung bringet noch lange nicht das Sterben, ſondern nur die Möglichkeit zu ſterben mit ſich.

§. 257. Allein in Anſehung der unvernünſtigen Thiere ſiehet man eben ſo wohl, wie bey den Vegetabilien, einen moraliſchen Grund ein, warum der Schöpfer ihre Maſchinen vergänglich einzurichten Urſache gehabt

habt hat. Denn ſie ſollten bloße Mittel in der Welt ſeyn, und es iſt immer eines für das andere, alles zuſammen aber, was auf dem Erdboden befindlich iſt, für die Menſchen erſchaffen. Sollten ſie bloße Mittel ſeyn, ſo mußten ſie ruinirt und zu ihrem Endzwecke aufgewandt werden können. Dieſer Grund aber ſchicket ſich keinesweges auf die Menſchen, als welche ſelbſt letzte Zwecke Gottes ſind, und einen unſterblichen und zur Ewigkeit beſtimmten Geiſt haben. Mann kann daher die Sterblichkeit derſelben durchaus nach keiner Analogie mit den Thieren und Pflanzen beurtheilen. Es iſt bloß eine hiſtoriſche Frage, woher es kommt, daß die Menſchen, wie die Erfahrung lehret, ſämmtlich wie die Thiere, die doch zu unedlern Endzwecken geſchaffen ſind, ſterben müſſen. Wir wiſſen die Entſcheidung der Frage aus den Nachrichten der göttlichen Bücher.

Das funfzehnte Kapitel,

Von der Erzeugung der Thiere.

§. 258.

Der letzte Hauptumſtand an den Thieren iſt ihre Fortzeugung, vermöge welcher jedes Thier natürlicherweiſe ſeinen Urſprung von andern Thieren eben derſelben Art hat, und jedwede Art ſich erhält, und ihres gleichen hervorbringet. In der Art und Weiſe, wie die Fortzeugung geſchiehet, beobachtet die Natur eine große Mannichfaltigkeit. Alle Thiere werden aus einem Eye gebohren, nur die *Zoophyta* ausgenom-

nommen. Einige Thiere, welche man daher *Ovipara* nennet, legen ihre Eyer, die hernach von ihnen ſelbſt, oder auch durch die bloße Wärme, oder Wärme und Feuchtigkeit zugleich, ausgebrütet werden. Andere aber tragen das Ey bis zur Reife der Frucht bey ſich, da es in der Geburt zeriſſen wird, welche man *Vivipara* nennet. Nach andere Unterſchiede übergehe ich hier mit Stillſchweigen.

§. 259. Alle Thiere entſtehen natürlicherweiſe durch eine Zeugung von andern ihrer Art, nicht aber etwan aus der Fäulung oder Verbindung von Wärme und Feuchtigkeit. An den größern Thieren iſt die Sache aus der Erfahrung unſtreitig. Die Meynung aber, als ob die kleinern Thiere ohne Zeugung aus der Fäulung u. ſ. w. entſtünden, iſt aus Uebereilung, und aus der wenigen Aufmerkſamkeit auf dieſelben entſtanden: Und daß ſolche irrig ſey, beweiſet man erſtlich aus dem künſtlichen und regelmäßigen Baue ihre Körper, dabey man aller menſchlichen Vernunft abſagen müßte, wenn man ſich den Urſprung ſo vortreflicher Maſchinen durch eine ungefähre Verbindung überreden wollte. Ferner iſt in allen Thieren Empfindung, und ein Beſtreben nach gewiſſen Ideen zu verfahren, und mithin eine Seele, vorhanden. Soll dieſe auch ſich nur von ungefähr mit dem organiſchen Körper vereiniget haben? Endlich hat auch der unermüdete Fleiß der Naturforſcher in neuern Zeiten die Fortpflanzung der kleinen Thierchen durch Eyerchen von andern ihrer Art in unzehligen Exempeln ſinnlich gemacht.

§. 260. Wie ſoll man ſich nun aber die Zeugung vorſtellen? Die Zeugenden ſind nicht die Urſache des Erzeugten, weder der Bildung des Leibes, noch der Seele nach. Denn ſie haben von der Struktur des erſtern keinen Begriff, und auch keine Werkzeuge ſie zu bewirken: Und eine Seele hervorzubringen hat kein endliches Ding die Kraft, weil darzu eine unendliche Kraft erfordert wird. Ferner kann auch der künſtliche Bau der thieriſchen Körper ohne eine nach Ideen bildende Urſache nicht entſtehen. Diejenigen, welche z. E. die Zeugung der Menſchen aus einer Miſchung von zweyerley Samen hergeleitet haben, behaupten daher etwas ungereimtes. Denn dieſe gemiſchten Materien können ſich nicht ſelbſt in eine ſolche Ordnung zuſammen begeben. Endlich kann man auch nicht einmal die Seele des zu erzeugenden Thieres, wenn ſie ſchon geſetzt wird, für die zureichende Urſache der Bildung ihres Leibes halten. Man kann ihr mit Grund nicht mehr zuſchreiben, als daß ſie, nach ſchon vorausgeſetztem Organismus deſſelben, ſolchen durch beſtimmte Wirkungen weiter ausbilden kann.

§. 261. Alle Thiere haben demnach in *Individuo* ihren Urſprung unmittelbar von Gott, und empfangen bey der Zeugung nur das Leben mittelbar durch andere, nach gewiſſen phyſikaliſchen Geſetzen der Aktionen, welche Gott in der Natur feſtgeſetzt hat. Wenn aber alle Thiere ihren Urſprung von Gott, nach Seele und Leib haben: ſo muß man entweder eine fortwährende, und bey jeder Erzeugung eines Thieres von neuen geſchehende Schöpfung annehmen; oder man muß ſagen,

daß

daß dieſelben alle auf einmal von Gott geſchaffen worden, und durch eine Auswickelung zum Vorſcheine kommen. Das erſte iſt den allgemeinen Regeln phyſikaliſcher Unterſuchungen zuwider. Demnach bleibet nur das andere übrig. Nämlich der Körper eines jeden Thieres iſt zuvor in einer unmerklichen Kleinigkeit da geweſen, und wächſt nunmehr, indem die Gefäßchen mit Säften angefüllt werden, und bey der Bewegung und Ausdehnung derſelben ſich mehrere feſte Theile daran anſetzen. Hierwider haben einige eingewendet, daß es gar zu unbegreiflich ſey, ſich organiſirte Körper von ſolcher Kleinigkeit vorzuſtellen, deren immer einer in dem andern ſoll verſchloſſen geweſen ſeyn; ingleichen daß man ſie durch Vergrößerungsgläſer nicht finde. Allein die erſte Schwierigkeit hat nichts zu ſagen, weil ſie keine logikaliſche Schwierigkeit iſt. Sie entſtehet nur von der natürlichen Einſchränckung unſerer Sinne, und hiernächſt von der Angewöhnung. Unſere Sinne ſind ſehr grob, und von dem Einfachen in der Natur unausſprechlich weit entfernet. Hieraus ſiehet man zugleich, daß, was den andern Einwurf anlanget, es eine Eitelkeit wäre, wenn wir uns einbilden wollten, daß unſere Kunſt hinlänglich ſeyn müßte, uns die erſten Geheimniſſe der Natur ſinnlich zu machen.

§. 262. Nun iſt noch eine Hauptfrage, wo wir die präformirten Körperchen ſuchen ſollen? welche Frage hier nur in Abſicht auf den Menſchen inſonderheit zu unterſuchen iſt, und aus einem von den beyden Hauptſyſtemen, nämlich dem von den Samenthierchen, und dem von den Eyern, entſchieden werden muß. Leeuwen-

wenhoeck entdeckte zuerſt die Samenthierchen, mit denen der Same aller zur Zeugung tüchtigen Thiere in unbeſchreiblicher Menge angefüllt ſeyn ſoll. Er ſuchte daher, und andere nach ihm, eifrig zu behaupten, daß in denſelben die präformirte Frucht liege, und ein ſolches Thierchen hernach eine Verwandelung, wie die Inſekten, leide. Seine Meynung gieng dahin, die Eyerchen bey den *Viviparis* von der Erzeugung ganz auszuſchließen: Andere aber haben, weil die Verwerfung der Eyerſtöcke und Eyerchen gar zu kühn iſt, die Samenthierchen mit den Eyerchen verbinden wollen. Beyderley Meynungen ſind aber mit ſo vielen Schwierigkeiten verbunden, daß man billig Bedenken träget, einer von denſelben beyzutreten. Weil aber doch die Samenthierchen ſelbſt unleugbar ſind; ſo können ſie ſonſt einen uns unbekannten Nutzen bey der Zeugung haben, ohne ſie zum Hauptumſtande bey derſelben zu machen. Nach dem andern Syſteme hingegen, welches viel wahrſcheinlicher iſt, ſuchet man die präformirte Frucht in den Eyerchen, welche ſich in den Eyerſtöcken des weiblichen Geſchlechtes befinden, ſo daß bey der Befruchtung eines ſolchen Eyes vermittelſt des Samens die präformirte Frucht nur ſo weit belebet wird, daß ſie unter den gehörigen Bedingungen wirkſam werden, und weiter ausgebildet, genähret, und ausgewickelt werden kann.

§. 263. So weit man demnach in einer ſo dunkeln Sache kommen kann, als die Fortpflanzung iſt, welche das größte Meiſterſtück der Weisheit Gottes in dem Reiche der Natur iſt, ſo kann man ſich die Erzeugung

der

der Menſchen am wahrſcheinlichſten folgendermaßen vorſtellen. Man ſetze, daß der männliche Same, nachdem er in dem *Utero* in die ſubtileſte Dunſt oder Duft aufgelöſet worden, die einzige Materie iſt, welche Gott in der Welt darzu tüchtig gemacht hat, die präformirten *Foetus* zu beleben. Dieſes letztere nämlich muß dadurch geſchehen, daß die ſubtileſten Theilchen deſſelben in das *Ovulum* und das darinnen liegende Körperchen eindringen, die Theile deſſelben ausdehnen, beweglich machen, und vermittelſt der beywirkenden Struktur und Beſchaffenheit deſſelben, diejenigen erſten Bewegungen der Seele verurſachen, welche Gott zur Bedingung gemacht hat, unter welcher die Ideen und Triebe rege werden, welche zu der weitern Ausbildung nöthig ſind. Bey ſolcher Bewegung wird daher die Seele wirkſam, und zu dem erſten Grade ihres Lebens gebracht. Nachdem nun das erweckte *Ovulum* durch die *Tubas Fallopianas* in den *Uterum* gebracht worden: ſo wächſt es an denſelben vermittelſt ausgeworfener ſubtiler Fäſerchen an, die aber ebenfalls von einem innerlichen *Organismo* abhangen, und eine Regularität dadurch bekommen müſſen, weil ſich die *Placenta uterina* und Nabelſchnur ſonſt daraus nicht bilden könnte. Auf dieſe Weiſe wird bis zur Reife die Frucht durch das Blut der Mutter weiter genähret.

§. 264. Aus dieſem Begriffe der menſchlichen Zeugung laſſen ſich die wichtigſten Umſtände, welche bey der Fortpflanzung vorkommen als möglich verſtehen, welche ich nur kürzlich angeben will. Nämlich erſt-

lich,

ſich, warum die erzeugten Thiere den zeugenden der Art nach ähnlich ſind. Ferner, wie gewiſſe Unterſchiede bey der Fortpflanzung möglich ſind, welche von dem zufälligen Zuſtande der Eltern abhangen, und wie daher verſchiedene Grade, Richtungen, und Verhältniſſe in den Kräften der Seele des *Foetus* entſtehen können; woraus die Lehre von der Erbſünde zu erläutern iſt. Weiter läßt ſich auch begreiffen, warum die Ausbildung des *Foetus* ſo geſchiehet, daß ſich zugleich darinnen der Zuſtand ſeines Gemüthes abbildet; worinnen der Grund der natürlichen und vernünftigen Phyſiognomie zu ſuchen iſt. Ingleichen, wie die *Impreſſiones maternae*, und ihre Wirkungen geſchehen. Endlich, wie Misgeburten möglich ſind.

§. 265. Hieraus wird man ſich nun einen richtigen Begriff machen können, was die Kinder eigentlich ihren Eltern der Zeugung wegen zu danken oder zuzuſchreiben haben, und wie viel Gott ſelbſt davon zuzueignen iſt. Wir haben den Eltern das Leben, und den zufälligen Zuſtand der Seele und des Leibes, als einer von Gott erwehlten Mittelurſache, zu danken. Die Subſtanz der Seele ſelbſt nebſt ihren Grundkräften, ingleichen die urſprüngliche Präformation des Leibes iſt Gott ſelbſt zu zu ſchreiben. Was ferner den zufälligen Zuſtand der Frucht ſo wohl dem Leibe, als der Seele nach anlanget; ſo erhellet, daß nur dasjenige dem Schöpfer und ſeiner Einrichtung zugeſchrieben werden darf, was in demſelben zur Vollkommenheit gehöret. Was hingegen eine moraliſche oder phyſikaliſche Unvollkommenheit iſt, das muß entweder von

einer Verderbniß, die durch den freyen Willen der Geſchöpfe entſtanden, oder von einer zufälligen unglücklichen Verbindung der Umſtände, welche Gott zugelaſſen hat, hergeleitet werden.

Das ſechszehnte Kapitel, Von den Pflanzen.

§. 266.

Die andere Art von natürlichen Maſchinen, welche wir auf den Erdboden antreffen, ſind die Pflanzen im weiten Verſtande, oder *Vegetabilia.* Es ſind dieſelben organiſirte Körper, und zwar hydrauliſche Maſchinen, welche die Natur hervorbringet, welche genähert werden und wachſen und ſich fortpflanzen, nicht aber wie die Thiere ihren Körper oder deſſen Theile von einem Orte zu dem andern bewegen können. Es ſind deren unzehlig viel Arten, deren Betrachtung eine beſondere Wiſſenſchaft erfordert. So lange ein *Vegetabile* genähret wird und wächſet, ſo ſchreibet man ihm ein Leben zu. Der Wahrheit nach darf man aber dieſes nicht anders, als tropiſch annehmen. Sollten die Pflanzen im eigentlichen Verſtande leben; ſo müßten ſie, wie die Thiere, beſeelt ſeyn. Allein es würden ihnen die Seelen ohne Grund zngeſchrieben, weil ſich ihre Wirkungen auch ohne dieſelben erklären laſſen.

§. 267. Es ſind demnach hier an den Pflanzen kürzlich zween Hauptumſtände zu betrachten, nämlich ihre Ernährung, und ihre Fortpflanzung. Die nächſten Theile, welche die Natur den Pflanzen zu ihrer Ernäh-

Ernährung gegeben hat, ſind folgende: Die Fäſerchen, welche, wenigſtens in ihrem Urſprunge, hohl ſind, und Röhrchen haben, die einen Saft führen. Die Saftbläschen, welche zur Abſonderung der mannichfaltigen Theile in den Pflanzen dienen, und durch welche jede Pflanze ihre beſondern, und durch keine Kunſt nachzuahmenden Säfte ausarbeitet. Die Saftröhrchen, welche aus mehrern Faſern, oder auch aus einer Reihe Bläschen, da aus einer eine Oefnung in die andere gehet, zuſammengeſetzt werden. Die Luftröhrchen, es mögen nun beſonders darzu organiſirte Röhren ſeyn, oder ſie mögen aus den *Poris*, welche nach außen zugehen, und aus den Zwiſchenräumen, welche zwiſchen den innern Theilen leer gelaſſen werden, erwachſen. Endlich die Häute, welche die Pflanze oder gewiſſe Theile derſelben umgeben. Die größern organiſchen Theile der Pflanzen ſind, die Wurzeln, der Stamm, die Blätter, die Augen, Blumen, und Früchte. Bey den Bäumen iſt an dem Stamme das Holz und die Rinde zu unterſcheiden.

§. 268. Das allgemeinſte Mittel, wodurch die Pflanzen genähret werden, iſt das Waſſer, doch nicht, wie ferne es Waſſer iſt, ſondern wie ferne es das allgemeine *Vehiculum* iſt, wodurch mancherley Arten von ſalzigen und ſchwefelichten Theilen den Pflanzen zugeführet werden. Die Erde nutzet daher den Pflanzen auch nur, theils wie ferne ſie ihnen einen feſten Stand giebet, theils wie ferne ſie mit andern Theilen vermiſchet iſt, welche das Waſſer auflöſet, und mit ſich fortführet. Die Ernährung der Pflanzen ſelbſt geſchiehet folgendergeſtalt. In die Wurzeln dringet vermittelſt

kleiner Oefnungen das Waſſer nebſt den Theilchen ein, welche es mit ſich führet. In den innerhalb der Pflanze befindlichen Röhrchen ſteiget die Feuchtigkeit weiter in die Höhe; indem nämlich die obern Theile der Pflanze ausdunſten, ſo wird dadurch das Aufſteigen des Saftes befördert. Von dem Safte aber, indem er in die Höhe ſteiget, wird ein Theil durch die kleinern Röhrchen in die darneben gelegenen Bläschen abgeſondert, in denen die Abſonderung der Säfte von verſchiedener Art geſchiehet: und eben durch die Bewegung des Saftes geſchiehet auch das Wachsthum der Pflanze, wobey die Luft vieles mit beyträget.

§. 269. Was ferner die **Fortzeugung** der Pflanzen betrifft; ſo lehret zuvörderſt der regelmäßige Bau derſelben, und die Beſtändigkeit, mit welcher jedwede bey ihrer Art bleibet, daß ſie durch keine ungefähre Zuſammenſetzung entſtehen können. Da auch die alte Pflanze gar nicht tüchtig iſt, andere Pflanzen von ihrer Art mechaniſch zuſammen zu ſetzen: ſo haben alle Pflanzen in *Individuo* ihre urſprüngliche Bildung von einer verſtändigen Urſache, welche keine andere, als Gott ſelbſt ſeyn kann; und ſie werden nach und nach durch eine Auswickelung aus einander hervorgebracht. Wie unphiloſophiſch klinget es nicht hingegen, wenn einige gemeynet haben, daß die präformirten Pflänzchen überall mit dem Waſſer und der Luft umhergeführt würden, und nur jedes in eine Pflanze von ſeiner Art ſich begebe, um vou derſelben genährt und ausgewickelt zu werden. Denn wie ſollte es denn zugehen, daß jedwedes ſo glücklicherweiſe eben ſeines

glei-

gleichen fände; und daß dieſes von ungefähr allezeit zuträfe?

§. 270. Sehr viele ſtehen jetzo in den Gedanken, daß die Natur in der Fortzeugung der Pflanzen auch darinnen eine Aehnlichkeit mit der Erzeugung der Thiere beobachte, daß ſie zweyerley Geſchlechter gemacht habe. Sie ſehen nämlich den Blumenſtaub dafür an, daß er die Stelle des männlichen Samens vertrete, und, indem er von dem Winde gegen die Oberfläche des Eyes oder Fruchtbehältniſſes geführet wird, welches die weibliche Pflanze träget, vermittelſt ſubtiler Oefnungen in daſſelbe eindringe, und das Ey fruchtbar mache. Es läßt ſich ſo vieles für und wider dieſe Meynung ſagen, daß es faſt unmöglich iſt, deßhalb etwas gewiſſes zu unterſcheiden. Wollte man ſie unterdeſſen ſetzen, ſo müßte man ſich die Befruchtung ſo vorſtellen, daß der Samenſtaub diejenigen feinen und flüchtigen Theile in ſich hält, welche geſchickt ſind, den *Foetum* in der weiblichen Blume, bey hinzukommender Wärme und Feuchtigkeit, in eine ſolche innerliche Bewegung zu ſetzen, wodurch das präformirte Pflänzchen anfängt ausgewickelt zu werden. In dieſer Meynung fände man auch einen Grund, wie es möglich ſey, daß, wie es gemiſchte Thiere giebt, auch irreguläre Pflanzen entſtehen können.

§. 271. Eines von den größten Wundern der Natur ſind die *Zoophyta*, dergleichen die Polypen ſind, das iſt, diejenigen Thiere, welche außer der thieriſchen Natur an der Natur der Pflanzen dadurch Antheil nehmen, daß ihre Jungen, wie die Reiſer, an ihnen her-

auswachſen, und nach erlangter gehöriger Größe ſich von ihnen abſondern, ingleichen daß ſie ſich durch die Zerſchneidung vervielfältigen laſſen, und an jedem Stücke das abgeſchnittene wiederhervorwächſt. Ihre Fortpflanzung geſchiehet ohne irgend eine Begattung. Daß dieſe Geſchöpfe wirklich beſeelt ſind, beweiſen ihre Handlungen. Ihre Fortpflanzung aber muß, wie die Fortzeugung aller Thiere und Pflanzen durch eine Präformation und Auswickelung erklärt werden. Daraus nämlich, daß die jungen Polypen aus den alten herauswachſen, muß man ſchließen, daß der Körper eines Polypen überall mit Eyerchen angefüllt iſt, welche andere Polypen enthalten, die da, wie die Augen an den Pflanzen, ſich auswickeln, und bis zu ihrer Reife hervorwachſen. Die Fortpflanzung derſelben aber durch die Zerſchneidung, welches der wunderbareſte Umſtand iſt, kann man ſich nicht anders vorſtellen, als daß die Natur, wie bey vielen andern Thieren, welche ihre Haut, ihre Hörner, oder auch ganze Glieder ablegen, und an deren ſtatt ſogleich andere bekommen, auch in den Polypen einen ſolchen unbegreiflichen Organismum angebracht haben muß, nach welchem an die Stelle der abgeſchnittenen Stücken andere hervorwachſen, und ſolchergeſtalt aus jedem Stücke wieder ein ganzes und beſeeltes Thier wird.

Die

Die
Moral.

Die Thelematologie.

Das erſte Kapitel, Von der Moral, und dem menſchlichen Willen überhaupt.

§. 1.

Die Moral iſt derjenige Theil der Philoſophie, welcher die Wahrheiten, die den Willen angehen, in ſich hält. Vors erſte muß alſo in derſelben unterſucht werden, wie der Wille von Natur beſchaffen iſt. Solches geſchiehet in der Thelematologie, welche diejenige theoretiſche Wiſſenſchaft iſt, die von den Eigenſchaften, Kräften, und Wirkungen des menſchlichen Willens handelt. Dieſe Materie iſt ſo wichtig und weitläuftig, daß ſie billig eine beſondere Wiſſenſchaft ausmacht. Einige handeln ſie zugleich mit in der Metaphyſik ab: Da dieſe aber nur bloß die nothwendigen Wahrheiten in ſich halten ſoll; und die Lehre vom menſchlichen Willen viel zufälliges in ſich begreift; über dieß von den praktiſchen Wiſſenſchaften nicht wohl zu trennen iſt: ſo ſind dieſes Gründe genung, warum ſie in der Moral voran geſchickt wird.

§. 2. Ferner iſt in der Moral zu unterſuchen, wie der menſchliche Wille nach der Vorſchrift der Vernunft

beſchaffen ſeyn und handeln ſoll. Die Wiſſenſchaften, in welchen ſolches geſchiehet, machen die eigentliche **Moral** oder die **praktiſche Philoſophie** aus. Wenn man fraget, wie der Wille beſchaffen ſeyn ſoll; ſo betrachtet man ihn entweder in Abſicht auf göttliche natürliche Geſetze, als die Endzwecke des Schöpfers; oder in Abſicht auf die menſchlichen Endzwecke, welche auf die Beförderung unſerer Vollkommenheit und Glückſeligkeit gehen. Die **Moral** iſt alſo eigentlich diejenige Hauptwiſſenſchaft, welche aus der Vernunft ſowohl die göttlichen Geſetze, als auch die übrigen allgemeinen Regeln zu Erlangung guter Endzwecke zeiget, und hiermit den Weg zu unſerer Vollkommenheit und Glückſeligkeit erkläret. Sie begreift demnach zween weſentlich unterſchiedene Theile in ſich, nämlich die **Lehre von den Pflichten**, welche aus den göttlichen Geſetzen entſpringen; und die **Klugheitslehre**, welche die allgemeinen Regeln in ſich faßt, wie wir zu unſern eigenen guten Endzwecken gelangen, und uns alſo eine Fertigkeit der Klugheit erwerben ſollen.

§. 3. Die Lehre von allen Pflichten der Tugend zuſammengenommen, wird das **Recht der Natur in weitem Verſtande** genennet, welches, ſeinem Weſen nach, nichts anders, als der praktiſche Theil der natürlichen Gottesgelahrheit iſt; indem alle Pflichten ihre wahre Verbindlichkeit von Gott haben. Nach den drey Hauptgattungen der Pflichten aber, welche darinnen vorkommen, läßt es ſich ganz bequem in drey Wiſſenſchaften zertheilen. Nämlich die **natürliche Moraltheologie** handelt von den unmittelbaren Pflich-

Pflichten gegen Gott; das Recht der Natur im engern Verſtande, von den Pflichten und Befugniſſen der Menſchen gegen andere Menſchen; und die Ethik von den Pflichten, welche unmittelbar die tugendhafte Einrichtung unſers eigenen Gemüthes und Zuſtandes betreffen. Dieſe letztere wird, um das Gemüthe auf die vorhergehenden zuzubereiten, gar füglich zuerſt abgehandelt.

§. 4. Der andere Theil der Moral iſt die Klugheitslehre. Ungeachtet dieſelbe aus einer Pflicht, wodurch wir zur Klugheit verbunden ſind, ihren Urſprung nimmt: ſo gehöret ſie doch ſo wenig zum Recht der Natur, als die Vernunftlehre aus dieſem Grunde dazu gehöret, weil wir die Pflicht haben, uns nach der Erkenntniß der Wahrheit zu beſtreben. Mehrers wird von dieſer Wiſſenſchaft der Klugheit zu ſagen ſeyn, wenn wir ſie ſelbſt abhandeln werden. Nur iſt noch hier zu erinnern, daß man noch eine moraliſche Wiſſenſchaft, nämlich die allgemeine praktiſche Philoſophie, machen könnte, in welcher die allgemeinen Begriffe und Sätze, welche bey Erklärung der Pflichten ſchon vorausgeſetzt werden, zu erklären und zu beweiſen wären. Es werden aber am bequemſten dieſe Materien, in den übrigen Wiſſenſchaften, einzeln eingeſchaltet.

§. 5. Der Wille iſt die Kraft eines Geiſtes nach ſeinen Vorſtellungen zu handeln: ein Geiſt aber im weiten Verſtande iſt eine jedwede Subſtanz, welche Ideen hat, oder welche denket. Weil nun die Ideen und Vorſtellungen an ſich vergeblich ſeyn würden: ſo

müſſen alle Geiſter einen Willen haben, vermöge deſſen ſie darnach handeln können. Der Wille aber, wie man ſiehet, ſetzet die Vorſtellung der Sache voraus, ohne welche er eine blinde Kraft wäre. Dem ungeachtet iſt der Wille der endlichen Geiſter eine beſondere, und vom Verſtande unterſchiedene Grundkraft, ja, wie der Verſtand, ein Inbegriff beſonderer Kräfte. Daß ſie aber von einander unterſchieden ſind, ſind wir uns bewußt, indem Denken und Wollen nicht einerley iſt, und eins aus dem andern ſich gar nicht begreiffen läßt.

§. 6. Wenn das Wollen das gewollte wirklich macht, ſo heißt es ein **kräftiges**; außerdem aber ein **unkräftiges Wollen**. Dasjenige Wollen, dadurch wir etwas wirklich zu machen, und mit uns zu vereinigen bemühet ſind, heißt ein **Begehren**; hingegen ein **Verabſcheuen**, wenn wir es zu hindern ſuchen. Wir können etwas entweder ſchlechterdings, oder unter gewiſſen Bedingungen wollen, daher das **Wollen** ein **bedingtes**, und **unbedingtes** iſt. Bey dem bedingten Wollen unterſcheidet man wieder den **vorhergehenden**, und **nachfolgenden Willen**. Die Fähigkeit des Willens das Gewollte auch in der That in Werk zu ſetzen heißt ſein **Vermögen**.

§. 7. Dasjenige, was ein Geiſt will, kann eine **Abſicht** oder **Endzweck** im weiteſten Verſtande heißen: in engerer Bedeutung verſtehet man darunter, was man mit Bewußtſeyn und deutlicher Erkenntniß will. Hierbey unterſcheidet man den **ſubjektiviſchen Zweck**, oder das wirkſame Wollen ſelbſt in der Seele; den objek-

objektiviſchen Endzweck, oder die gewollte Sache; endlich den formalen Endzweck, oder das Verhältniß derſelben Sache gegen den wollenden Geiſt. Derjenige Zuſtand des Geiſtes, da das gewollte Objekt in der gewünſchten Vereinigung mit ihm ſteht, heißt der Genuß; und iſt man ſich des Genuſſes deutlich bewußt, ſo heißt er ein vernünftiger Genuß. Der Genuß und der formale Endzweck können öfters einerley ſeyn.

§. 8. Eine beywirkende Urſache, welcher ſich ein Geiſt, um ſeine Abſicht zu erreichen, bedienet, heißt ein Mittel. Die beywirkende Urſache ſelbſt nennet man das materiale Mittel; Die Art der Thätigkeit und des Gebrauchs davon aber, das formale Mittel. Das, was man einen mittlern Endzweck nennet, kann in Anſehung des fernern Endzwecks ein Mittel genennet werden. Demnach heißt man das ein bloſſes Mittel, was nicht um ſein ſelbſt, ſondern nur um des Zweckes willen begehret wird. Es giebt auch beywirkende Urſachen, welche keine Mittel ſind.

§. 9. Wenn man einen Zweck um ſein ſelbſt willen, und nicht um eines andern willen verlanget: ſo heißt er ein abſoluter oder letzter Endzweck. Wenn viele Endzwecke verbunden werden; ſo nennet man denjenigen den Hauptzweck, welcher, wenn er wegfiele, man auch die übrigen, als Nebenzwecke, fahren laſſen würde: ſuchet man aber einen ſo wohl, als den andern; ſo heißen ſie coordinirte Endzwecke: und ſubordinirte nennet man ſie; wenn einer dem andern ſo unterworfen iſt, daß er zur Richtſchnur des andern gemacht

macht worden. Die Subordination kann eine poſitive, und negative ſeyn. Derjenige Zweck, welchen wir am ſtärkſten verlangen, wird der **höchſte Zweck** genennet.

§. 10. In der Einrichtung eines endlichen Willens läßt ſich *a priori* mancherley, als möglich unterſcheiden. Wir müſſen nun Achtung geben, was wir an dem menſchlichen Willen durch die Erfahrung wahrnehmen. Dasjenige Wollen, welches man bey eben den Umſtänden unterlaſſen, oder auf etwas anders richten kann, heißt ein **freyes Wollen**; und die Kraft darzu die **Freyheit**. Diejenige Anwendung der Freyheit bey einem vorkommenden Falle, wodurch man denſelben wirklich will, heißt ein **Vorſatz** oder **Entſchluß**: er iſt entweder ein **ruhender**, oder ein **wirkſamer Entſchluß**.

§. 11. Ein ſolches Wollen, welches auch ohne Vorſatz mit einer Beſtändigkeit fortdauret, wird ein **Trieb** oder **Begierde** genennet. Es giebt **begehrende**, und **verabſcheuende Triebe**. Ein Trieb, welcher dem Geiſte weſentlich, und keine Folge oder Umſtand eines andern iſt, heißt ein **Grundtrieb** oder **Grundbegierde**. Derjenige Zuſtand unſerer Seele, welcher aus der Erfüllung eines Wollens entſtehet, heißt **angenehm**; und erkennen wir ihn mit Bewußtſeyn, **Vergnügen**. Das Gegentheil davon heißt **unangenehm**, oder **Schmerz**. Hingegen, wenn wir uns zugleich bewußt ſind, unſerm Wollen geſchehe nicht genung, ſo heißt es **Misfallen**: und iſt daſſelbe Wollen eine im merklichen Grade wirkſame Begier-

Begierde geweſen, ſo heißt derſelbe Zuſtand Misvergnügen und moraliſcher Schmerz. Was nun dem Wollen eines Geiſtes gemäß iſt, heißt Gut; und das Gegentheil, ein Uebel.

Das zweyte Kapitel, Von dem Vermögen des menſchlichen Willens.

§. 12.

Wir treffen in unſerm Willen erſtlich ein Vermögen an, in den Verſtand zu wirken, welches ſo gleich die Erfahrung lehret. Es beſtehet aber in weiter nichts, als daß er die Kräfte des Verſtandes auf gewiſſe Objekte lange oder kurze Zeit, mehr oder weniger richten kann. Die vorſetzliche Richtung der Empfindungskräfte auf eine Sache heißt Aufmerkſamkeit. Wie die Empfindung eine innerliche, und äußerliche iſt: ſo wird auch die Aufmerkſamkeit alſo eingetheilet. Die Richtung aller Verſtandeskräfte zuſammen, um eine unvollkommen vorgeſtellte Sache mehr und deutlicher zu erkennen, nennen wir Betrachten: Nachdenken aber, wenn nach einer verborgenen Erkenntniß geſtrebet wird.

§. 13. Zum andern hat der Wille auch ein Vermögen in den Körper zu wirken. Die Aktionen in unſern Körper ſind dreyerley: erſtlich animaliſche Bewegungen, welche ſich nach unſern Begierden und Entſchließungen richten; ferner vitaliſche Bewe-

Bewegungen, welche Kennzeichen des Lebens ſind; endlich natürliche Bewegungen, welche zur Nahrung und Erhaltung der thieriſchen Natur dienen. Die erſtern ſind unſerer Willkühr unterworfen, die beyden leztern nicht. Nun wiſſen wir aus der Erfahrung, daß, wenn wir unſerer Glieder ernſtlich bewegen wollen, dergleichen Bewegung geſchiehet, ſo daß die Seele, und in ihr der Wille das Triebwerck unſers mechaniſchen Körpers iſt. Dergleichen wirkſame Verknüpfung überhaupt hat auch Gott zwiſchen den Geiſtern und der Materie machen müſſen; wenn nicht eins mit dem andern vergeblich in der Welt hat ſeyn ſollen. Erkennen wir auch nicht die eigentliche Art und Weiſe, wie es dabey zugehet; ſo erkennen wir doch, daß es ſeyn muß; wiewohl ſich auch noch ſehr viel verſtändliches davon angeben läßt. Folglich ſehen wir, daß die Seele die Urſache der animaliſchen Bewegungen iſt. Auf eben die Art iſt es glaublich, daß ſie auch die Urſache der vitaliſchen, und natürlichen Bewegungen ſey; nur daß ſie aus einem ſehr guten Grunde unſerer Willkühr nicht überlaſſen ſind.

§. 14. Endlich hat auch der Wille zum dritten das **Vermögen in ſich ſelbſt zu wirken**: indem nämlich eine Kraft des Willens in die andere wirken, ſie beſtimmen, erwecken, vermindern, richten, und einſchränken kann, welches theils durch die Begierden, theils durch die Freyheit des Willens geſchiehet; und in dem folgenden genauer angegeben wird.

Das dritte Kapitel,
Von der Freyheit des menſchlichen Willens.

§. 15.

Die Freyheit, da ſie hier für eine Kraft des Willens genommen wird, ſoll weder ein äußerlich erzwungenes, noch auch innerlich nothwendiges Wollen ſeyn: ſie ſoll den Menſchen einer Zurechnung, d. i. des Lobes oder des Tadels, der Strafe oder der Belohnung fähig machen: ſie ſoll uns tüchtig machen, einem Geſetze und Verbindlichkeit unterworfen zu ſeyn, und von unſern Handlungen Rechenſchaft zu geben. Daher kann ein freyes Weſen nichts anders, als ein ſolches ſeyn, welches zu einerley Zeit und bey einerley Umſtänden etwas thun oder laſſen, oder an deſſen ſtatt etwas anders thun kann, und die Kraft hierzu heißt die Freyheit; welche alſo eine *libertas contradictionis*, und *contrarietatis* ſeyn kann.

§. 16. Ferner kann man nun das Weſen der Freyheit ſo ausdrücken, daß ſie eine Kraft ſey, ſich zu einer Handlung ſelbſt zu determiniren, ohne daß man durch etwas anders, weder in uns, noch außer uns, darzu determiniret werde. Wollte man dieſen Begriff nicht einräumen, ſo würde niemals eine That ohne Nothwendigkeit ſeyn; wenn man gleich eine Spontaneität oder geiſtige Selbſtthätigkeit zugäbe: und alle unſere Tugend würde ein bloßes Glück, und das Laſter ein bloßes Unglück ſeyn. Die Möglichkeit einer ſolchen

chen Kraft, und daß ſie die vollkommenſte Art einer innerlichen Thätigkeit ſey, iſt in der Metaphyſik erwieſen worden. Solchemnach iſt die Freyheit der höchſte Grad der Thätigkeit in einem Willen, vermöge welcher er eine Wirkſamkeit ſelbſt anfangen, richten, und wieder abbrechen kann, ungeachtet dieſelbe durch alle dabey erforderliche Bedingungen nicht mehr, als möglich gemacht worden.

§. 17. Daß aber auch dergleichen Kraft der Freyheit in uns ſey, kann man ſich dadurch überzeugen: weil wir uns in vielen Fällen bewußt ſind, daß wir bey eben denſelben Umſtänden eine Aktion auch unterlaſſen, oder anders einrichten könnten; ferner weil in einer jedweden Welt nothwendig freye Geiſter ſeyn müſſen, ohne welche ſonſt Gott gar keine Welt erſchaffen könnte; endlich weil es ein göttliches Geſetz giebet, welchem wir ohne Freyheit nicht unterwürfig ſeyn könnten.

§. 18. Hierbey lehret uns die Erfahrung daß ſo oft wir etwas frey wollen, wir uns allezeit zu etwas entſchließen, darzu eine oder etliche Begierden in uns vorhanden ſind. Und hiermit entdeckt ſich der vollſtändigſte Begriff der Freyheit, welche nämlich in einer innerlichen vollkommenen Thätigkeit des Willens beſtehet, die vermögend iſt, ihre Wirkſamkeit mit einem von den erregten Trieben des Willens zu verbinden, oder nicht zu verbinden, oder an ſtatt deſſelben mit einem andern zu verbinden.

§. 19. Die Bedingungen alſo, welche zur Möglichkeit eines freyen Wollens erfordert werden, ſind dieſe: erſtlich muß ein Objekt der Handlung im Verſtande vorgeſtellet werden; ferner müſſen durch dieſe Vorſtellung eine oder etliche Begierden rege gemacht werden, damit die Freyheit eine darunter erwehlen kann, daher ſie einen vernünftigen Geiſt erfordert; endlich kann ein freyes Wollen nichts wirklich machen, welches dem menſchlichen Weſen überhaupt widerſtreitet; ingleichen kann man, wieferne man ſich etwas vorgeſetzt, und bey dem Vorſatze bleibet, daſſelbe durch den freyen Willen nicht auch zu eben der Zeit nicht wollen, welches widerſprechend wäre. Aus dem bisherigen läßt ſich die Abſicht einſehen, um welcher willen die Freyheit uns von Gott gegeben worden: nämlich ſie ſoll die herrſchende Kraft ſeyn, welche die übrigen Kräfte der Seele, welche ihr unterworfen ſind, nach den Regeln der Vollkommenheit regieren, und ſich ihrer bedienen ſoll.

§. 20. Wider den gegebenen Begriff der Freyheit möchten diejenigen, welche den Leibnitziſchen Satz vom zureichenden Grunde für einen allgemeinen Satz annehmen, einwenden, daß ſolchemnach die freyen Thaten ohne zureichenden Grund geſchehen; welches auch in dem Verſtande, wie der Herr von Leibnitz den Satz angegeben, wahr iſt. Denn freye Thaten müſſen wohl, wie ſonſt alles, was entſtehen ſoll, eine zureichende Urſache haben, aber durch nichts weder in uns, noch außer uns völlig determiniret werden, welches ſie nothwendig und unausbleiblich machen würde. Hier

iſt alſo der Fall, in welchem dieſer gerühmte allgemeine Satz eingeſchränkt werden muß; wie er denn auch niemals als allgemein hat erwieſen werden können. Was einen andern Einwurf betrifft, welchen man mit dem vorigen verbindet, nämlich daß freye Thaten nach unſerm Begriffe durch ein blindes Ungefähr geſchehen müßten; ſo wird derſelbe durch dasjenige, was im vorigen als zur Freyheit erforderlich angegeben worden, augenſcheinlich widerlegt.

§. 21. Die Freyheit iſt entweder eine **vollkommene**, da uns das Gegentheil von einer Sache zu thun eben ſo leichte ſeyn würde; oder eine **unvollkommene**, da es uns nicht eben ſo leichte iſt. Die erſtere wird auch *libertas indifferentiae* genennet; ſie findet aber nicht überall ſtatt. Die unvollkommene Freyheit, welche allezeit einen Widerſtand zu überwinden hat, iſt, nach dem ſolcher größer oder geringer iſt, den Graden nach gar ſehr unterſchieden. Sie iſt aber deßwegen nicht allezeit eine Unvollkommenheit; ſondern nur alsdenn, wenn dadurch dem Endzwecke der Freyheit, die nur das gute oder beſſere wehlen ſoll, widerſtritten wird.

§. 22. Es giebt demnach dreyerley Arten der Freyheit: 1) eine Freyheit zum Guten, welche nur unter den möglichen guten Thaten wehlen kann: 2) eine Freyheit zum Böſen, welche ſich nur unter böſen Thaten zu einer frey entſchließen kan: 3) eine Freyheit zum Guten und Böſen, welche ſich ſowohl zu guten, als böſen Thaten determiniren kann. Derjenige Zuſtand eines Geiſtes, da das Böſe in ihm

ſo

ſo ſtark iſt, daß es durch das Vermögen der Freyheit nicht überwunden werden kann, heißt die Sklaverey des freyen Willens. Wenn wir den Vorſatz haben, etwas nicht zu thun, hingegen aber die zu der That antreibenden Urſachen das Vermögen der Freyheit alſo überwiegen, daß ſie ihres Widerſtandes ungeachtet in die That ausbrechen, ſo ſagen wir, daß wir etwas wider Willen thun. Hieraus läßt ſich die Frage auflöſen, unter welchen Bedingungen der Wille dasjenige thun könne, was doch der Verſtand ſelbſt für böſe oder für geringſchätziger hält.

Das vierte Kapitel,

Von denjenigen Eigenſchaften der Begierden, welche ſelbſt keine Begierden ſind.

§. 23.

Ein Trieb oder Begierde iſt ein Wollen, welches auch ohne Vorſatz mit einer Beſtändigkeit fortdauret. Sie kann aber vors erſte durch die Vorſtellungen des Verſtandes gereitzet, das iſt, zu einem ſtärkern Grade der Thätigkeit gebracht werden. Und alsdenn bricht ſie entweder vor ſich ſelbſt in die That aus; oder der freye Wille wird veranlaſſet, darnach zu handeln. Alles, was eine Begierde reitzet, heißt ein Bewegungsgrund. Dieſe ſind aber von verſchiedener Art, und beruhen alle auf den höchſten

Geſetzen, nach welchen die Natur den Verſtand und Willen verknüpft hat, daß nämlich, ſobald eine Idee in uns lebhaft wird, wir dieſelbe mit unſern Begierden und Endzwecken vergleichen; und daß ſo dann der Grad der Lebhaftigkeit der Triebe, der Lebhaftigkeit der Idee proportional iſt. Warum ſich gleichwohl der Wille bey einem Menſchen leichter reitzen läßt, als bey dem andern, davon laſſen ſich vielerley Urſachen angeben, welche in jedem Falle beſonders zu unterſuchen ſind.

§. 24. Die andere Eigenſchaft der Begierden oder der Kräfte des menſchlichen Willens iſt, daß ihre Vollkommenheiten trennbar ſind. Nämlich an jedweder endlichen Kraft laſſen ſich als Vollkommenheiten, die Lebhaftigkeit, der Nachdruck, und die Dauerhaftigkeit unterſcheiden. Dieſe können ſich entweder zuſammen, oder einzeln, oder in verſchiedenen Graden an den Kräften des Willens befinden; woraus hernach die Gemüthstemperamente fließen. Dieſe beſtehen in der verſchiedenen Miſchung der Vollkommenheit, und Unvollkommenheit der Gemüthskräfte; und müſſen nicht mit den Temperamenten des Leibes, auch nicht mit den herrſchenden Begierden und Leidenſchaften verwirret werden.

§. 25. Die dritte Eigenſchaft iſt, daß, ſo bald eine Begierde oder Vorſatz dergeſtalt erweckt worden, daß man wirklich darnach zu handeln anfängt, auch ein Beſtreben nach Mitteln darzu entſtehet; welches ebenfalls zu den natürlichen Grundgeſetzen der Seele gehöret: Daher wir daſſelbe auch an den Thieren nach

ihrer

ihrer Art gewahr werden. Dieſes Beſtreben nach Mitteln kann aber auch durch andere Zuſtände des Willens wiederum aufgehoben, verhindert, oder vermindert werden.

§. 26. **Viertens**, wenn man dasjenige erlangt hat, was man begehret; ſo ſagen wir, das Verlangen werde geſtillet oder erfüllet. Soll es aber erſt künftig noch erfüllet werden; ſo wird daſſelbe ſuſpendirt oder beſänftiget. Die Erwartung eines zukünftigen Guten heißt **Hofnung**. Wenn uns etwas durch einen abſtrakten Begriff Vergnügen oder Misvergnügen verurſachet; ſo heißt es **idealiſch**: wenn es aber durch bloße Empfindung vermittelſt des Körpers geſchiehet, ſo heißt es **körperliches Vergnügen** oder **Schmerz**. Unter den idealiſchen Schmerzen heißt die Verabſcheuung ſeiner eigenen Thaten, **Reue**; und die Verabſcheuung der Schande, **Scham**.

§. 27. Die fünfte Eigenſchaft iſt, daß, wenn man oft nach einer Begierde agiret, ein *Habitus* zu begehren entſtehet. Wenn eine eitele Begierde zu einem ſtarken *habitu* wird; ſo kann man ſie eine **Leidenſchaft** heißen. Das Mittel, wodurch die Herrſchaft unedeler Begierden gehindert werden kann, iſt, wenn man ſeine Endzwecke einander wohl ſubordiniret. Man verwirre aber hier nicht die *habitus*, welche in einer erhöheten Bemühung beſtehen, mit denen, welche bloß erhöhete Fähigkeiten ſind.

§. 28. Zum ſechſten iſt es möglich, daß aus einer Begierde ſich andere Begierden erzeugen. Eine er-

zeugte Begierde iſt ein habitual gewordenes Begehren eines Theiles oder Umſtandes einer andern Begierde, den man um ſein ſelbſt willen begehret. Wie nun die Umſtände, aus denen ſich neue Begierden erzeugen können, mancherley ſind: ſo ſind auch dieſe Begierden von verſchiedener Art; und wegen ihrer mannichfaltigen Urſachen iſt die Erklärung davon öfters überaus ſchwer.

§. 29. Wir finden zum ſiebenten an den Trieben die Affekten. Wir verſtehen unter den Affekten den veränderlichen Grad der Stärke und Schwäche an den menſchlichen Trieben, welcher ſeiner Natur nach alſo beſchaffen iſt, daß er ſich nicht beſtändig fortſetzen kann. Sie finden ſich ſo wohl an den begehrenden, als an den verabſcheuenden Trieben. Die Affekten der erſtern ſind die Freude und das Lachen; und an den letztern treffen wir die Furcht, das Schrecken, den Zorn, die Traurigkeit, die Angſt, und die Verzweifelung an.

§. 30. Die achte Eigenſchaft, welche wir an den Thätigkeiten des Willens bemerken, iſt der Muth, welcher diejenige Gemüthsſtärke iſt, da man die bey einem Endzwecke vorkommende Hinderniſſe und Gefährlichkeiten zu überſteigen, und durchzudringen ſuchet: das Gegentheil iſt ein verzagtes Gemüthe. Endlich zum neunten nehmen wir wahr, daß mit dem Wollen gewiſſe Veränderungen des Leibes als Nebenumſtände verknüpft ſind. Man ſiehet es einem z. E. ſogleich an, ob er aufgeräumt, traurig, freundlich, zornig u. ſ. f. ſey. Dieſe Einrichtung iſt ſehr weislich von Gott gemacht

macht worden, und iſt theils für uns, theils für die menſchliche Geſellſchaft von ſehr großem Nutzen.

Das fünfte Kapitel.

Von den Grundbegierden überhaupt.

§. 31.

Es hat immer eine Begierde ihren Grund in einer oder etlichen andern Begierden. Da nun dieſe Reihe nicht ins unendliche fortgehen kann; ſo müſſen wir zuletzt auf erſte Begierden kommen. Sie ſind entweder weſentliche, und gehören zum Weſen des Menſchen ſelbſt; oder nur zufällige, welche durch die Fortpflanzung entſtanden ſind. Dieſe Grundbegierden ſind nothwendig, weil wir ſonſt keiner Glückſeligkeit fähig ſeyn würden. Und weil jedes Wollen eine Handlung nach Ideen iſt; ſo müſſen auch zu dieſen Grundbegierden angebohrne Begriffe in der Seele vorhanden ſeyn, deren wir uns aber nicht bewußt werden können.

§. 32. Die Kennzeichen einer Grundbegierde ſind: erſtlich daß ſie nicht an und vor ſich ſelbſt böſe ſey; ferner, ſie muß allgemein ſeyn; endlich muß ſie auch aus keiner andern hergeleitet werden können. Es wird demnach eine Begierde eine erſte und durch die Natur ſelbſt unterſchiedene Grundkraft ſeyn, wenn ſie ein Beſtreben nach einer beſtimmten Idee zu handeln iſt, und dabey aus keiner andern entſprungen, oder ein

Theil und Umſtand derſelben iſt: Dieſes kann eine Grundbegierde im engern Verſtande heißen. Die Grundbegierden ſind entweder thieriſche, welche wir mit andern Thieren gemein haben; oder menſchliche, welche wir vor den Thieren voraus haben.

Das ſechſte Kapitel,

Von

denjenigen Eigenſchaften der Grundbegierden, welche ſelbſt Begierden ſind.

§. 33.

Dieſe Begierden, welche nur allgemeine Eigenſchaften aller Begierden ſind, ſind keine durch die Natur ſelbſt unterſchiedene Kräfte, ſondern nur willkührlich beſtimmte Begriffe, deren Erkenntniß aber von großem Nutzen iſt. 1) Weil eine jede Begierde ein Beſtreben nach gewiſſen Vorſtellungen iſt, die Idee des verlangten Dinges aber in gewiſſem Grade lebhaft ſeyn muß; ſo begreiffen alle Begierden zugleich eine Begierde nach der deutlichen Vorſtellung des Objektes in ſich.

§. 34. Ferner 2) iſt bey jedweder Begierde ein Beſtreben das Gegentheil von der verlangten Sache zu verhindern. Demnach entſtehet aus allen Begierden zugleich eine Verabſcheuung desjenigen, was ihnen widerſtreitet: und folglich auch die Verabſcheuung des Schmerzens, und der Beſchwerlichkeit. Verabſcheu-

abſcheuen wir nun die Sache, ſo verabſcheuen wir auch in ſo ferne die deutliche Vorſtellung derſelben; woraus öfters die Neigung, etwas leichte zu glauben, fließet.

§. 35. Es ſchließen 3) alle unſere Triebe zugleich in ſich die Begierde nach unſerer Exiſtenz. Denn wenn wir das erlangen wollen, was wir wünſchen, ſo müſſen wir ſelbſt ſeyn und leben; woraus zugleich die Begierde in der Welt zu leben verſtanden werden kann. 4) Verlanget jedwede Begierde zugleich die Sicherheit ihres Objektes, und iſt demnach zugleich eine Begierde des Zukünftigen; worinnen der Geiz ſeinen Grund hat.

§. 36. Aus allen Begierden zugleich folget 5) der Trieb immer in Beſchäftigung zu ſeyn, weil eine jede Begierde eine Neigung etwas zu thun iſt. Dieſer führet den Trieb mit ſeiner ganzen Kraft zu agiren, wie auch die Begierde unnütze Dinge vorzunehmen, mit ſich. Weil wir ferner, wenn wir etwas begehren, es auch wirklich gemacht zu ſehen wünſchen; ſo entſtehet 6) eine Begierde nicht vergeblich zu agiren. Was wirklich ſeyn oder werden ſoll, das muß auch möglich ſeyn: daher entſtehet 7) die Begierde nach Möglichkeit; welche die Begierde ſich der Gelegenheit zu bedienen mit ſich bringet, und die Verabſcheuung der leichten Möglichkeit des Uebels neben ſich führet.

§. 37. 8) Wenn unſere Begierden erfüllet werden; ſo entſtehet Vergnügen: werden ſie nicht erfüllet; ſo

entſtehet Schmerz, welchen wir verabſcheuen. Daher verlangen wir an allen unſern Begierden das erſtere, und wünſchen von dem andern befreyet zu ſeyn, welches der Trieb nach Glückſeeligkeit genennet wird. Dieſer gehet auf ein unendlich Objekt, und führet zu Gott. Man halte ihn aber nicht etwan für eine beſondere Grundkraft. Denn er iſt nichts, als eine Folge von allen wirkſamen Begierden zuſammen. Nachdem nun dieſer oder jener Trieb in einem Menſchen ſtark iſt: ſo ſiehet man auch, wie verſchiedene Menſchen bald in dieſem bald in jenem ihre Glückſeligkeit ſuchen.

§. 38. Endlich 9) iſt der **moraliſche Geſchmack** eine Wirkung, welche aus allen Begierden zuſammen genommen entſtehet. Der **moraliſche Geſchmack** iſt derjenige Zuſtand der Seele, welcher machet, daß uns gewiſſe Dinge angenehm oder unangenehm ſind, gut oder ſchlecht zu ſeyn ſcheinen, ohne daß wir zu ſagen wiſſen warum. Der höhere Grund hiervon liegt darinnen, daß wir bey demſelben eine dunkele Empfindung von der Uebereinſtimmung oder dem Streite der Sache mit gewiſſen Begierden haben, welche Begierden ſelbſt aber wir nicht zu nennen wiſſen. Da nun die Begierden von ſo mancherley Gnaden und Richtungen ſind, und allezeit eben ſo verſchiedene Begriffe und Urtheile im Verſtande vorausſetzen: ſo ſiehet man daraus, warum der moraliſche Geſchmack ſo verſchieden iſt. Weil er aber dennoch von der Willkührlichen Einrichtung unſers Gemüthes abhanget: ſo kann er uns auch zugerechnet werden. Soll er gut ſeyn, ſo müſſen wir eine jede Sache nach ihrem wahren Werthe zu ſchätzen wiſſen.

Das

Das ſiebente Kapitel,
Von
den menſchlichen Grundbegierden.

§. 39.

Eine menſchliche Grundbegierde iſt diejenige, deren Objekt etwas iſt, welches in einer abſtrakten Idee gedacht werden muß; und die den bloß thieriſchen Trieben entgegen geſetzt iſt. Der erſte Grundtrieb iſt der Trieb nach unſerer eigenen Vollkommenheit, oder das Verlangen, unſern Zuſtand in ſeiner gehörigen Vollkommenheit zu ſehen, und immer vollkommener zu machen. Dieſer Trieb hat alle Kennzeichen eines Grundtriebes; und gehet ſo wohl auf die weſentliche, als zufällige Vollkommenheit. Wo er alſo nur eine Kraft gewahr wird, ſo ſuchet er ſie zu gebrauchen, und zu vermehren. Daher entſtehet aus ihm der Wahrheitstrieb, an welchem die Begierde nach Deutlichkeit beſonders zu merken iſt; ferner das Verlangen vernunftmäßig zu verfahren; weiter das Verlangen nach Vollkommenheiten des Leibes; alsdenn auch die Begierde nach Freyheit, woraus die Begierde nach Macht, Reichthum, Freundſchaft, und Ehre entſpringet; endlich entſtehet noch aus dem Vollkommenheitstriebe das Verlangen ein Objekt ganz zu haben.

§. 40. Der andere menſchliche Grundtrieb iſt das Verlangen nach der Vereinigung mit ſolchen Objekten, in welchen wir Vollkommenheit wahrnehmen; nnd zwar ohne Abſicht auf uns, und auf

auf den Nutzen, welchen wir daher erwarten könnten. Die Wahrheit dieſes Triebes iſt augenſcheinlich, und es iſt nicht nöthig ihn weitläufftig zu erweiſen. Aus ihm entſtehet das Verlangen das Vollkommene zu ſehen, und zu betrachten; ferner das Verlangen vollkommene Objekte zu beſitzen, zu gebrauchen, und zu genießen. Dieſe Verlangen gehen ſo wohl auf die idealen, als realen Vollkommenheiten.

§. 41. Unter allen Begierden, welche aus dieſem Grundtriebe abſtammen, iſt keine ſo merkwürdig, als der Trieb der moraliſchen Liebe, welcher diejenige Neigung iſt, die Endzwecke eines andern als ſeine eigenen anzuſehen, ſich ihm gefällig zu machen, und ſich an dem Wohlſeyn deſſelben zu vergnügen: doch ohne Abſicht auf ſich ſelbſt, und alſo bloß um der an ihm wahrgenommenen Vollkommenheit willen. Man verwirre dieſe Liebe nicht mit der Liebe zwiſchen Eltern und Kindern, auch nicht mit der veneriſchen Liebe, ingleichen nicht mit der Eigenliebe, und überhaupt nicht mit der Bedeutung, da man jedwedes Begehren Liebe nennet. Sie wird eingetheilet in die reine, und unreine oder eigennützige Liebe. Aus dem Triebe nach der Vereinigung mit dem Vollkommenen kommt auch noch der Triebe der naürlichen Menſchenliebe her, welcher wegen der allgemeinen Vorzüge der menſchlichen Natur ein allgemeiner Trieb ſeyn muß.

§. 42. Endlich der dritte menſchliche Grundtrieb iſt der Gewiſſenstrieb. Das Gewiſſen iſt nichts anders, als das Urtheil über die Moralität ſeiner Thaten,

ob

ob ſie dem Geſetze Gottes gemäß, oder zuwider ſind. Der Gewiſſenstrieb alſo, welcher davon der Grund iſt, ſoll ein natürlicher Trieb ſeyn, ein göttliches moraliſches Geſetz zu erkennen, d. i. das göttliche Geſetz für die Regel und Richtſchnur zu halten, nach welcher wir unſere Thaten aus Gehorſam, um unſerer Dependenz willen, einzurichten ſchuldig ſind, oder außerdem Gottes Strafe zu fürchten: Daher auch das Gewiſſen, nach dem wir dieſes beobachten, oder nicht, erfreuet oder ängſtet. Daß nun der Gewiſſenstrieb ein beſonderer und guter Trieb ſey, iſt von ſich ſelbſt klar; und daß er allgemein ſey, erkennen wir, aus der Wichtigkeit und Nothwendigkeit ſeiner Abſicht; womit auch die Erfahrung völlig übereinſtimmet.

§. 43. Wie nun jeder Trieb eine Idee im Verſtande vorausſetzet: ſo muß auch für den Gewiſſenstrieb eine angebohrne Idee von dem göttlichen Geſetze, nach welchem zu handeln er uns antreibet, im Verſtande vorhanden ſeyn. Dieſe kann keine andere ſeyn, als: thue, was der Vollkommenheit Gottes und deinem Verhältniße gegen ihn, und ferner was der weſentlichen Vollkommenheit der menſchlichen Natur gemäß iſt, und unterlaſſe das Gegentheil: Woraus zugleich fließet, daß es eine angebohrne Idee von Gott ſelbſt giebt. Nach dieſem Geſetze nun treibet der Gewiſſenstrieb den Verſtand an, über die Uebereinſtimmung der menſchlichen Thaten mit demſelben ein Urtheil zufällen, welches wir eben das Gewiſſen nennen; dieſes geſchiehet allezeit in einem ſyllogiſtiſchem Schluſſe. Nach Beſchaffen-

heit

heit dieſes Schluſſes iſt das Gewiſſen entweder ein gewiſſes oder zweifelhaftes, ein richtiges oder irrendes. Was ein vorhergehendes und nachfolgendes Gewiſſen ſey, läßt ſich leicht abnehmen. Ein böſes oder gutes Gewiſſen iſt, nachdem man ſich guter oder böſer Thaten bewußt iſt.

§. 44. Ein ſchlafendes Gewiſſen iſt derjenige Zuſtand des Gemüthes, da der Gewiſſenstrieb in der Seele in ſeiner Wirkung gehindert wird. Wenn dieſe Hinderniſſe ſeiner Wirkung bey Seite geſchafft werden: ſo heißt es das erwachende Gewiſſen. Die Urſachen des ſchlafenden Gewiſſens ſind im Verſtande der mangelhafte Gebrauch deſſelben, die dunkeln und unrichtigen Begriffe und Schlüſſe, und die Vorurtheile: im Willen ſind es alle diejenigen Neigungen, welche dem Gewiſſen widerſtreiten. Wenn wir nun unſerer Freyheit hierbey nicht gehörig gebrauchen: ſo wird das Gewiſſen dadurch eingeſchläfert. Wodurch es aber wieder zu erwecken ſey, erhellet hieraus ſogleich unmittelbar. Die unangenehmen Empfindungen, welche aus einem böſen Gewiſſen entſtehen, werden Gewiſſensbiſſe genennet.

Das achte Kapitel,
Von
den thieriſchen Grundtrieben.

§. 45.

Ein thieriſcher Grundtrieb iſt derjenige, welchen wir mit andern Thieren gemein haben, und nur

nur auf die theriſche Natur, nämlich auf ihre Bewegung, Ernährung, Fortpflanzung, und den unmittelbar ſinnlichen Genuß der körperlichen Güter gehet. Wie viel ſolcher Triebe in uns ſind, läßt ſich nicht ausmachen: daher ſie nur in gewiſſe Klaſſen zu bringen ſind.

§. 46. Von der erſten Klaſſe ſind die Triebe, auf gewiſſe Weiſe in den Körper zu wirken. Dieſe bringen mit ſich, daß der Seele auch die Idee von ihrem Körper, ferner die Idee von der determinirten Wirkung welche geſchehen ſoll, angebohren ſeyn muß. Einige von dieſen Trieben beſtehen in einer Bemühung in den Körper auf gewiſſe Weiſe beſtändig zu wirken; durch deren Wirkſamkeit vermittelſt der mechaniſchen Struktur des Körpers die vitaliſchen und natürlichen Bewegungen hervorgebracht, und modificirt werden. Andere derſelben Triebe ſind an gewiſſe Bedingungen verknüpft, unter welchen ſie ſich äußern. Die Bedingung kann entweder eine gewiſſe Emfindung, oder die Entſtehung einer andern Aktion ſeyn. Dieſe Triebe in den Körper zu wirken, ſind überhaupt nach dem Unterſchiede der Thiere auch ſehr unterſchieden; und aus denſelben muß man die Wirkungen der Beſtien erklären.

§. 47. Die andere Klaſſe der thieriſchen Triebe iſt das Verlangen nach einem gewiſſen determinirten Zuſtand des Körpers, von welchem ihnen die Idee gleichfalls angebohren ſeyn muß. Was nun dieſen Zuſtand hervorbringet, iſt angenehm, das Gegen

thei

theil aber unangenehm; woraus ſehr mancherley Arten des körperlichen Vergnügens, und Schmerzens entſtehen: z. E. das Vergnügen der Bewegung des Geſchmackes, Geruches, und Gefühles. Was nämlich an irgend einem Theile des Körpers die Nerven, durch welche alle Empfindung geſchiehet, in einem gewünſchten Zuſtand ſetzet, das deucht uns wohl: was aber dieſem Zuſtande widerſtreitet, das iſt uns unangenehm, und thut wehe. Beydes geſchiehet, es mag unſerm Körper überhaupt nützlich oder ſchädlich ſeyn; woraus geurtheilet werden kann, ob das körperliche Vergnügen, nach einiger ihrer Meynung, von der Uebereinſtimmung mit der Vollkommenheit des Leibes herkomme. Aus dieſer, und der erſten Gattung der thieriſchen Grundtriebe zugleich entſtehet der veneriſche oder Geilheitstrieb. Hingegen der natürliche Trieb der Alten ihre Jungen zu verſorgen gehört bloß zu der erſten Gattung.

§. 48. Dieſe thieriſchen Triebe leiden, indem ſie mit den menſchlichen verbunden werden, mancherley Veränderung: z. E. Mit dem Vergnügen des Geſchmackes verbindet ſich leicht die Begierde etwas ſeltenes, koſtbares u. ſ. f. zu genießen: Mit dem veneriſchen Triebe pflegt ſich ſo wohl der Vollkommenheitstrieb, als die moraliſche Liebe leicht zu verbinden; und ſo iſt es auch bey der Neigung der Eltern und Kinder gegen einander.

Die

Die Ethik.

Das erſte Kapitel,
Von
der Tugend überhaupt, und den dahin gehörigen Begriffen.

§. 49.

In der Thelematologie iſt erkläret worden, wie der Wille von Natur iſt, und wirket. Nun folget die eigentliche Moral oder praktiſche Philoſophie, welche überhaupt diejenige Wiſſenſchaft iſt, welche die Regeln in ſich hält, wie der menſchliche Wille nach der Vorſchrift der Vernunft beſchaffen ſeyn und handeln ſoll. Sie handelt alſo von Pflichten und Verbindlichkeiten.

§. 50. Eine Pflicht im weiten Verſtande iſt ein Thun und Laſſen, darzu eine moraliſche Nothwendigkeit vorhanden iſt. Eine moraliſche Nothwendigkeit iſt ein ſolches Verhältniß eines Thuns oder Laſſens gegen gewiſſe Endzwecke, woraus man verſtehen kann, daß es gethan oder gelaſſen werden ſoll. Derjenige Zuſtand, wo eine moraliſche Nothwendigkeit zu etwas vorhanden iſt, wird die Verbindlichkeit im weitem Verſtande genennet. Ferner verſtehen wir unter der Klugheit die Geſchicklichkeit, zu ſeinen Endzwecken gute Mittel zu erwehlen und anzuwenden. Die

Tugend aber iſt die Uebereinſtimmung des moraliſchen Zuſtandes eines Geiſtes mit dem göttlichen Geſetze. **Moraliſch** nennet man alles dasjenige, was ſeine Wirkung vermittelſt eines freyen Willens hervorbringet.

§. 51. Hieraus laſſen ſich nun die Arten der Pflichten und Verbindlichkeiten, die wir haben, zeigen, und erklären. Nämlich eine **Verbindlichkeit der Klugheit** iſt dasjenige Verhältniß eines Thuns und Laſſens gegen gewiſſe Endzwecke, welches macht, daß wenn wir nicht ſo oder ſo verfahren, dieſelben nicht erlanget werden können. Die **Verbindlichkeit der Tugend** iſt dasjenige Verhältniß eines Thuns oder Laſſens gegen ein göttliches Geſetz, welches macht, daß wenn wir nicht ſo oder ſo verfahren, das Geſetz übertreten wird. Eine **Pflicht der Klugheit** aber iſt, wozu eine Verbindlichkeit der Klugheit; und eine **Pflicht der Tugend**, wozu eine Verbindlichkeit der Tugend vorhanden iſt. Dasjenige, wozu eine geſetzliche Verbindlichkeit vorhanden iſt, nennet man auch eine **Schuldigkeit**. Hierbey iſt zu merken, daß eine Pflicht der Tugend allemal auch zugleich eine Pflicht der Klugheit ſey; welches ſich aber nicht umgekehrt alſo verhält. Woraus die unrichtige Art zu philoſophiren derjenigen erhellet, welche ihre Moral auf keine wahren göttlichen Geſetze der Tugend, ſondern nur auf bloße Pflichten der Klugheit, bauen wollen.

§. 52. Es giebt Gründe der phyſikaliſchen und moraliſchen Wirklichkeit, oder Möglichkeit. Die phyſikaliſche Wirklichkeit, oder Möglichkeit iſt, nach welcher

cher etwas iſt, oder geſchehen kann: Die moraliſche Wirklichkeit oder Möglichkeit hingegen iſt, wenn etwas geſchehen ſoll, oder geſchehen darf. Nach den vorigen zweyerley Arten der Verbindlichkeit werden nun die moraliſchen Gründe entweder ein Grund der Tugend, oder ein Grund der Klugheit ſeyn. Ein Grund der Klugheit, daraus man die Wirklichkeit einer Sache erweiſet, iſt, welcher uns die nothwendige Verbindung derſelben mit unſern Endzwecken vorſtellt: und ein Grund der Klugheit, daraus man die Möglichkeit eines Dinges erweiſet, iſt, woraus man erkennet, daß etwas unſern Abſichten unbeſchadet geſchehen könne. Ein Grund der Tugend aber, woraus man die Wirklichkeit einer Sache erweiſet, iſt, welcher uns den nothwendigen Zuſammenhang derſelben mit einem Geſetze vorhält, vermöge deſſen die Sache geſchehen ſoll: und ein Grund der Tugend, woraus man die Möglichkeit einer Sache erweiſet, iſt, woraus man erkennet, daß etwas, ohne wider ein Geſetz zu handeln geſchehen könne, oder dürfe.

§. 53. Ein Geſetz iſt ein allgemeiner Wille eines mächtigern, wodurch denen ihm unterworfenen eine Schuldigkeit etwas zu thun oder zu laſſen aufgelegt wird, welche aus dem Willen deſſelben entſpringet. Der mächtigere heißt ein Oberherr. Wenn man den Willen ſeines Oberherrn aus Schuldigkeit beobachtet; ſo heißt ſolches Gehorſam. Nun gründet ſich alle Schuldigkeit auf die Dependenz: Daher iſt ein Geſetz ein allgemeiner Wille eines independenten Oberherrn, worinnen beſtimmt wird, was diejenigen, wel-

che von ihm dependiren, aus Gehorſam gegen ſeinen Befehl thun oder laſſen ſollen, um ihrer Dependenz von ihm gemäß zu handeln. Die Dependenz der Geiſter von einander iſt dasjenige Verhältniß, vermöge deſſen der eine gewiſſe Güter von dem Willen des andern hat, ſo, daß, wenn dieſer Wille hinwegfiele, auch die Güter hinwegfallen würden.

§. 54. Um nun die Wirklichkeit natürlicher Geſetze darzuthun, darzu gehört dreyerley: 1) daß man erkenne, daß ein independenter Gott ſey; 2) daß die Menſchen von ihm dependiren; 3) daß er etwas von ihnen gethan oder gelaſſen wiſſen wolle, und dieſen Willen in der Natur kund gethan habe. Da nun die Exiſtenz Gottes erwieſen iſt; ferner gewiß iſt, daß der Menſch, in Anſehung ſeines Seyns, Weſens, und alles Wohlſeyns, von Gott ſchlechterdings und nothwendig dependire; und endlich hier aus der Vernunft dargethan werden ſoll, was Gott von den Menſchen verlanget, und mithin vor ſich klar iſt, daß dieſer Wille Gottes durch die Natur den Menſchen kund gethan ſey, und von ihnen, wenn ſie nur ihren Verſtand gebrauchen wollen, erkannt werden könne: ſo muß es folglich natürliche Geſetze geben. Ein göttliches natürliches Geſetze wird alſo nach ſeinem vollſtändigen Begriffe, ein allgemeiner verbindlicher Wille Gottes ſeyn, welcher den Menſchen durch die Natur der Geſchöpfe ſelbſt, und den Gebrauch ihrer Vernunft kund gethan, und darinnen beſtimmet wird, was ſie, um ihrer Dependenz von Gott gemäß zu handeln, thun oder laſſen ſollen.

§. 55.

§. 55. Die Gewißheit ſolcher göttlichen Geſetze läßt ſich erſtlich aus dem Gewiſſenstriebe erweiſen; welcher ſich ſchon bey Kindern, ſobald ſich der Verſtand bey ihnen hervorthut, ſoweit äußert, daß ſie empfinden, was recht und unrecht iſt. Hiermit läßt ſich auch ſchon die Nothwendigkeit eines göttlichen Geſetzes aus der Natur der Glückſeligkeit darthun. Denn nach dieſer müſſen alle weſentliche Grundtriebe erfüllet werden: und zu denſelben gehöret auch der Gewiſſenstrieb. Die Nothwendigkeit der göttlichen Geſetze erhellet aber noch mehr auf dieſe Art. Gott will die weſentliche Vollkommenheit der Dinge nothwendig. Folglich muß er auch nothwendig wollen, daß die Handlungen freyer Geſchöpfe der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge gemäß ſeyn ſollen. Sie ſind es aber vornehmlich, wenn ſie in richtigem Verhältniſſe gegen Gott ſind. Nun iſt das natürlichſte Verhältniß gegen denſelben unſere Dependenz. Da alſo Gott um derſelben willen, nothwendig etwas von uns gethan wiſſen will: ſo iſt mithin auch nothwendig ein göttliches natürliches Geſetz.

§. 56. Das höchſte natürliche Grundgeſetz iſt demnach dieſes: Thue aus Gehorſam gegen den Befehl deines Schöpfers, als deines natürlichen und nothwendigen Oberherrn, alles dasjenige, was der Vollkommenheit Gottes, deiner ſelbſt, und aller andern Geſchöpfe, wie auch dem Verhältniſſe der Dinge gegen einander, gemäß iſt, und unterlaſſe das Gegentheil.

§. 57. Hieraus fließet nun, daß die Tugend, ihrem vollſtändigern Begriffe nach, eine Fertigkeit ſey, alles was der weſentlichen Vollkommenheit Gottes, unſerer ſelbſt, und aller andern Dinge gemäß iſt, aus Gehorſam gegen den göttlichen Willen als unſers Oberherrn zu beobachten. Zur wahren Tugend gehöret zweyerley: erſtlich das Formale, wenn ſie aus Gehorſam gegen den göttlichen Willen ausgeübet wird; alsdenn das Materiale, welches das Thun oder Laſſen ſelbſt iſt, von dem Gehorſam aber unterſchieden wird. Eine Handlung alſo, in welcher ein weſentlicher Theil der Tugend fehlet, und die mit derſelben nur dieſes oder jenes gemein hat, heißt eine Scheintugend. Daher diejenigen, welche keine andere, als die Verbindlichkeit der Klugheit annehmen, nichts als Scheintugenden lehren.

§. 58. Die Erkenntnißgründe der natürlichen Geſetze ſind folgende: Der erſte iſt der natürliche Gewiſſenstrieb, welcher, wenn er nicht unterdrückt wird, uns lehret, was gut oder böſe, ehrbar oder ſchändlich, billig oder unbillig iſt. Es giebt zwar auch ein irrendes und zweifelhaftes Gewiſſen; deßwegen bleibet es aber doch überhaupt ein ſicherer Weg der Erkenntniß unſerer Pflichten. Ja, man iſt auch verbunden, einem irrenden Gewiſſen zu folgen. Da ſich aber ein irrendes und zweifelhaftes Gewiſſen theils auf Mangel und Unvollſtändigkeit der Erkenntniß, dunkele Begriffe, falſche Schlüſſe, Irrthümer und Vorurtheile, theils auf einen übeln Gebrauch des Verſtandes, welcher vom Willen herrühret, zu gründen pfleget; ſo muß man allem dieſen abzuhelfen ſuchen.

§. 59.

§. 59. Der andere Weg, zur Wiſſenſchaft der natürlichen Geſetze zugelangen, iſt der Weg der deutlichen Erkenntniß, da man die Pflichten aus der Natur der göttlichen und menſchlichen weſentlichen Vollkommenheit durch deutliche und bündige Schlüſſe herleitet. Es giebt aber zweyerley Regeln der Vollkommenheit. Einige fließen aus dem ſchlechterdings nothwendigen Weſen der Dinge; andere aber aus der zufälligen Einrichtung dieſer Welt. Daher werden auch die Pflichten in nothwendige, und zufällige eingetheilet. Eine zufällige Pflicht iſt, die ſich auf ein ſolches Geſetz gründet, welches aus dem zufälligen Zuſtande der Welt herfließet, in wie ferne derſelbe von den freyen Handlungen der Menſchen herkommt. z. E. der Gehorſam gegen die Obrigkeit. Die nothwendigen Pflichten ſind es entweder ſchlechterdings, wenn ſie ſich auf ein Geſetz gründen, welches aus dem Weſen Gottes und einer vernünftigen Creatur an und vor ſich ſelbſt folget, z. E. die Pflicht, Gott und andere Menſchen zu lieben; oder nur hypothetiſch, wenn ſie ſich auf Geſetze gründen, welche, wegen der von Gott in der Welt gemachten Einrichtung, nicht anders ſeyn können: z. E. Die Pflicht der Eltern, für die Erziehung ihrer Kinder zu ſorgen.

§. 60. Ein Geſetz iſt entweder ein gebietendes, welches will, daß etwas geſchehe; oder ein verbietendes, welches will, daß etwas unterlaſſen werde. Was weder geboten noch verboten iſt, heißt erlaubt. Man kann aber in eine Sache nur überhaupt, oder *in*

abſtracto betrachtet, erlaubt nennen. Denn *in concreto*, oder bey der wirklichen Ausübung dieſer oder jener Perſon kann ſie dem ungeachtet unerlaubt und böſe werden. Da nun das, was mit den göttlichen Geſetzen übereinſtimmet, gut: und was ihnen widerſtreitet, böſe; und das worüber dieſelben gar nichts disponirt haben, erlaubt heißt: ſo können die menſchlichen Handlungen überhaupt in gute, böſe, und bloß erlaubte eingetheilet werden. Weil die gebietenden Geſetze, in Anſehung der Zeit und anderer Umſtände, noch viel unbeſtimmtes in ſich halten können? ſo ſind auch daher die **Pflichten** in **beſtimmte**, und **unbeſtimmte** einzutheilen.

§. 61. Das göttliche Geſetz darf nicht vergeblich ſeyn, weil etwas vergebliches zu thun dem Begriffe des vollkommenſten Weſens widerſpricht. Demnach muß ein Unterſchied unter denen gemacht werden, welche daſſelbe halten, oder übertreten. Das Gute, welches der Geſetzgeber den erſtern erweiſet, heißt eine **geſetzliche Belohnung**. Das Uebel hingegen, welches den letztern zugefüget wird, heißt eine **Strafe**. Wenn dieſer Unterſchied zwiſchen den Tugendhaften und Laſterhaften einmal weggenommen werden ſollte; ſo wäre das göttliche Geſetz in der Welt vergeblich gegeben geweſen. Da nun dieſes unmöglich ſeyn kann: ſo muß die Tugend unaufhörlich belohnt, und das böſe unaufhörlich beſtrafet werden.

§. 62. Man hüte ſich aber für den Irrthum, als ob die göttlichen Strafen und Belohnungen deswegen nöthig wären, damit das Geſetz dadurch eine Verbindlichkeit

lichkeit bekomme. Denn dadurch würde alle wahre geſetzliche Verbindlichkeit, und auch aller wahrer Gehorſam aufgehoben. Kurz wir würden dadurch das Formale der Tugend verlieren. Bloß erlaubte Dinge ſind weder der Belohnung noch der Beſtrafung fähig; welches einen merklichen Unterſchied zwiſchen ihnen und den Tugenden machet. Die **Strafen** ſind entweder **beraubende**, oder **poſitive**; und die **Belohnungen** entweder **remotive**, oder **poſitive**. Beydes Strafen und Belohnungen ſind ferner entweder **natürliche**, welche Gott durch den Lauf der Natur an die Thaten der Menſchen verbunden hat; oder **willkührliche**, welche, über das was natürlicherweiſe aus der Sache folget, noch hinzugethan werden.

§. 63. Dasjenige Verhältniß, vermöge deſſen einer als ein Uebertreter des Geſetzes angeſehen werden muß, heißt die **moraliſche Schuld**. Man unterſcheidet daran die **Schuld der Sünde**, und die **Schuld der Strafe**. Dasjenige Urtheil, da man einem eine Wirkung als einer ſelbſtthätigen und freywirkenden Urſache zuſchreibet, heißt die **Zurechnung**. Es kann dahero jemanden etwas zum Lobe oder Tadel, zur Tugend oder zum Laſter, zur Belohnung oder Strafe angerechnet werden. Wenn einem etwas zugerechnet wird, ſo kann er es ſelbſt, oder auch nicht ſelbſt gethan haben; Er kann *poſitive* oder *negative* etwas darzu beygetragen haben; Er kann mittelbar oder unmittelbar Urſache davon ſeyn; Ja, er kann etwas nicht gethan haben, und es kann doch eben ſo viel ſeyn, als wenn er es gethan hätte.

§. 64. Ein Recht oder Befugniß iſt ein moraliſches Vermögen, etwas zu thun oder zu laſſen, woran man durch kein Geſetz verhindert wird. Ein Befugniß einer Creatur wird durch einen freyen Willen ihrerſeits, und durch einen erlaubenden Willen Gottes möglich gemacht. Es kann mit einem Rechte auch eine wirkliche Verbindlichkeit verknüpft seyn. Daher die Befugniſſe in freye, und verbindliche eingetheilt werden; wovon die letztern zugleich Pflichten ſind. Die Diſpenſation iſt ein Wille des Geſetzgebers, da er einen in einem gewiſſen Falle vom Geſetze ausnimmt, daß er das Gegentheil ohne Schuld thun darf. Sie iſt alſo eine bloße Erlaubniß. Man verwirre ſie nicht mit der Nachſicht, da der Geſetzgeber wegen anderer bewegender Urſachen eine Uebertretung ſeines Geſetzes ungeſtraft hingehen läßt, ob ſie gleich eine wirkliche Schuld nach ſich ziehet. Von der Wirklichkeit göttlicher Diſpenſationen in natürlichen Geſetzen kann die Vernunft nichts wiſſen.

Das zweyte Kapitel,

Von

dem Endzwecke des menſchlichen Lebens.

§. 65.

Wie der Zuſtand unſerer Seele tugendhaft, und den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit gemäß, eingerichtet werden ſoll, muß aus den Abſich-

ten Gottes, dazu er uns erſchaffen, geurtheilt werden. Der Endzweck der Welt, wie ferne ſie die Menſchen angeht, iſt alſo dieſer, daß ſie durch ihre gemeinſchaftlichen freyen Bemühungen die Tugend in ihren Seelen bilden, ausüben und ſtärken; und hiernächſt die Erlaubniß haben ſollen, der Tugend unbeſchadet, die Güter der Welt zu ihrer Zufriedenheit und Vergnügen zu genießen; worauf ſie in ein anderes unaufhörliches Leben verſetzt werden ſollen, in welchen die Tugendhaften vollkommen glückſelig gemacht, die Ungehorſamen aber beſtraft werden ſollen, und in welchem ſowohl die Beſtrafungen und Belohnungen nach Proportion der Tugend oder Untugend eingerichtet werden ſoll. Dieſer Hauptſatz ſoll von Stück zu Stück bewieſen werden.

§. 66. Daß die Welt um eines Endzweckes willen von Gott erſchaffen ſey, erhellet aus dem Regelmäßigen, welches in derſelben allenthalben hervorleuchtet; und ferner daraus, weil Gott, als das vollkommenſte und weiſeſte Weſen, nichts ohne Endzweck thun kann. Die letzten ſubjektiviſchen Endzwecke ſind in Gott das Verlangen der Vollkommenheit und die Güte. Folglich muß der Endzweck der Welt auch dieſen göttlichen Eigenſchaften gemäß ſeyn. Die letzten objektiviſchen Endzwecke in der Welt, wenigſtens auf unſerm Erdboden, können keine andern, als die Menſchen ſeyn. Denn, da die Welt, und der Reichthum ihrer Güter genoſſen werden ſoll; nur aber der vernünftige Genuß für einen wahren Genuß zu halten iſt: ſo kann derſelbe durch keine andern Creaturen,

ren, als durch die mit Vernunft begabten Menſchen möglich werden. Endlich der formale Endzweck Gottes mit den Menſchen muß etwas ſeyn, das durch freye Thaten befördert wird. Dieſes verſtehet man gleich daher, weil Gott die Menſchen frey gemacht hat. Die Nothwendigkeit davon iſt aber daraus abzunehmen, weil ſonſt die Welt in Anſehung Gottes vergeblich erſchaffen wäre. Gar deutlich lernen wir auch aus der Erfahrung, daß Gott ſeinen Endzweck mit den Menſchen durch gemeinſchaftliche Bemühungen derſelben erhalten wiſſen wolle.

§. 67. Der Hauptzweck Gottes in dieſem Leben iſt die Tugend. Denn in einer jedweden Welt müſſen freye Thaten geſchehen. Gott will nothwendig, daß ſie der Tugend gemäß eingerichtet werden, worauf hernach eine Belohnung oder Beſtrafung folget. Vermöge ſeiner Güte aber will er die vernünftigen Geiſter glückſelig machen. Dieſes kann nun nicht anders, als nach vorhergegangener frey ausgeübter Tugend, geſchehen. Iſt alſo die Tugend in dieſer Welt der Hauptzweck; ſo muß ſie in dieſem Leben gebildet und geübet werden. Gott hat auch den vernünftigen Geiſtern ſolche Objekte vorgelegt, woran ſie dieſelbe ausüben können. Daß die Tugend der einzige und Hauptzweck ſey, damit ſtimmet auch die Erfahrung überein. Denn, ſollte ſie es nicht ſeyn, ſo müßte es vielleicht die Erkenntniß der Wahrheit, oder die Glückſeligkeit ſeyn. Da aber der Verſtand des Willens wegen nur da iſt; und ferner die Einrichtung der Welt zu Erlangung der Glückſeligkeit ganz ungeſchickt iſt: ſo können dieſe der

Hauptzweck auch nicht ſeyn. Folglich müſſen es unſere tugendhaften Bemühungen in dieſer Welt allein ſeyn.

§. 68. Die Menſchen ſollen hiernächſt das Recht haben, die Güter der Welt ſich zu ihrer Zufriedenheit und ihrem Vergnügen zu Nutze zu machen. Dieſes iſt der Nebenzweck des menſchlichen Lebens. Es werden aber hier nicht die Güter, welche zur Nothdurft unentbehrlich ſind, ſondern diejenigen verſtanden, welche nur zur Ergötzung und Bequemlichkeit der Menſchen dienen. Sie ſind alſo befugt, nicht aber verbunden, Bequemlichkeit und Vergnügen, jedoch der Tugend unbeſchadet, zu ſuchen. Daß es geſucht werden könne, läßt ſich daraus ſchlieſſen, weil Gott ſo viel Gutes, ohne genoſſen zu werden, in der Welt nicht werde erſchaffen haben. Könnte aber auch nicht vielleicht bloß die Abſicht Gottes damit ſeyn, daß durch die Enthaltung von demſelben unſer Gehorſam geübt und geprüfet werden ſollte?

§. 69. Die göttlichen Endzwecke gehen mit den Menſchen noch weiter, als auf dieſes Leben, und die Seele des Menſchen iſt unſterblich. Denn ſollte Gott ſeine letzten objektiviſchen Endzwecke endlich wiederum vernichten, oder verderben laſſen? Und hätte er ſie alſo umſonſt zur Erkenntniß, zur Begierde und zum Genuſſe eines ewigen Endzweckes geſchickt gemacht? Und ſollte Gott das Gute unbelohnt, und das Böſe unbeſtraft laſſen? Einige möchten wohl allerley Schwierigkeiten wider die Unſterblichkeit der Seele finden, und verlangen, man ſollte ſie ihnen aus dem Weſen der

Seele

Seele ſelbſt beweiſen. Allein da geſtehet man zwar gerne, daß dieſes nicht möglich ſey, und daß daraus zum höchſten nichts weiter, als die Möglichkeit derſelben erwieſen werden könne. Die angegebenen Gründe aber werden dieſe unwandelbare Wahrheit zur Gnüge darthun. Der offenbar falſche Irrthum der Materialiſten, welche die Seele für gar keine beſondere Subſtanz halten, und nach deren Meynung folglich nach dem Tode mit uns alles aus ſeyn müßte, verdienet hier kaum in Erwägung gezogen zu werden.

Das dritte Kapitel,

Von

den Pflichten, in Abſicht auf den Hauptzweck des Lebens.

§. 70.

Die Tugend iſt der Hauptzweck unſeres zeitlichen Lebens. Daher müſſen wir unſern eigenen Zuſtand ſo einrichten, wie es der Vollkommenheit unſers Weſens, das iſt unſeren Eigenſchaften, und Kräften gemäß iſt. Das erſte, was wir an uns gewahr werden, iſt, daß unſere Seele mit einem Körper, und durch denſelben mit der Welt vereiniget iſt. Da nun der ganze göttliche Endzweck des menſchlichen Lebens in der Welt, durch die Vereinigung mit dem Körper, und den Zuſtand deſſelben allein möglich iſt; ſo iſt es unſeren weſentlichen Vollkommenheit gemäß, und alſo eine Pflicht, daß wir den Stand der Vereini-

gung

gung mit dem Körper zu erhalten, und wohl an zu wenden ſuchen. Man muß ſich daher wundern, wie man auf den Einfall gerathen können, den Körper für ein Gefängniß der Seele zu halten: da ſie ſich doch in demſelben, wenn er geſund iſt, an ihrem bequemſten Orte befindet.

§. 71. Wir müſſen demnach unſer Leben, ſo lange als möglich, zu erhalten ſuchen. Denn ſonſt würden wir den weſentlichen Endzweck unſerer Natur nicht ſo gut, als möglich, befördern. Ein jeder Augenblick des zeitlichen Lebens iſt daher von unendlichem Werthe. Und, da man auch in einem elenden Leben doch noch Tugend ausüben kann; ſo iſt in keinem Falle ein Selbſtmord erlaubt. Aus eben dem Grunde fließet die Pflicht ſeinen Körper in gutem Zuſtande zu erhalten; und daher für die Geſundheit deſſelben überhaupt, und beſonders für die Erhaltung der Werkzeuge der Empfindung zu ſorgen, und deßwegen eine gute Diät zu beobachten, und ſich für Unmäßigkeit in Eſſen und Trinken zu hüten. Endlich, wenn wir leben ſollen; ſo müſſen wir ſo viel Vermögen in unſern rechtmäßigen Beſitz zu bringen ſuchen, als zu unſerm Unterhalte und Gebrauche erfordert wird; worzu Arbeitſamkeit, Sparſamkeit, und eine gute Eintheilung und Haushaltung nöthig iſt.

§. 72. In unſerer Seele treffen wir Vernunft, und freyen Willen an. Aus beyden zugleich fließet das Vermögen, Endzwecke und Mittel vorſetzlich zuſammen zu ordnen, und das Zukünftige zu überſehen.

Dar-

Daraus entſtehet erſtlich die Schuldigkeit, niemals ohne Endzweck zu handeln: zum andern die Schuldigkeit bey denjenigen Endzwecken, darzu wir verbunden ſind, alle mögliche Klugheit zu gebrauchen; denn dieſes iſt die einzige Art und Weiſe, wie wir dieſelben ſicher befördern können: drittens die Pflicht, niemals bloß aufs Gegenwärtige, ſondern vielmehr aufs Zukünftige zu ſehen.

§. 73. In Anſehung des Verſtandes, davon wir nur die bloße Fähigkeit mit auf die Welt bringen, iſt die erſte Pflicht, denſelben zu cultiviren. Dieſes geſchiehet, wenn wir ihn recht gebrauchen lernen, und unſere Erkenntniß, ſo wohl der Weite, als Güte nach, zu verbeſſern ſuchen. Daher muß jedermann, ſo viel er Gelegenheit hat, für die allgemeine Vollkommenheit des Verſtandes, nämlich für die Deutlich, Wahrheit, und Vielheit der Gedanken, ſorgen. Woraus ferner die Schuldigkeit entſteht, ſich zur äußerlichen und innerlichen Aufmerkſamkeit, und zur Munterkeit im Nachſinnen zu gewöhnen. Weil der Verſtand nur des Willens wegen iſt: ſo müſſen wir nichts ohne Zweck wiſſen wollen, das iſt, niemals etwas bloß deßwegen wiſſen wollen, daß man es weiß. Hingegen hat man ſich auch zu hüten, den Verſtand nicht durch den Willen zu hindern, und dadurch zu Irrthümern und Vorurtheilen Anlaß zu geben. Eine allgemeine Pflicht, die zu Erreichung unſers Hauptzweckes, nämlich der Tugend und nachgehends der Glückſeligkeit, abzielet, ſoll dieſe ſeyn, daß jedermann Gott, die

Tugend, und ſich ſelbſt, das iſt ſeinen Gemüthszuſtand, die Endzwecke und Meynungen, die er heget, wohl erkenne.

§. 74. In Anſehung des Willens iſt gar mancherley zu beobachten. In demſelben treffen wir theils Begierden, theils die Freyheit an. Was die erſtern anlanget, ſo verſtehet man ſo gleich, daß man die Verirrung derſelben verhüten, und ſie auf ihr wahres Objekt richten müſſe: ferner, daß man jede Sache nach ihrem wahren Werthe ſchätzen ſolle. Weil, wenn die Begierden in ihrem natürlichen Zuſtande blieben, ſie wider einander laufen, und in der Seele Verwirrung anrichten würden: ſo müſſen ſie vermittelſt der Kraft der Freyheit einander ſubordinirt, und in eine der Vollkommenheit gemäße Uebereinſtimmung gebracht werden. Dahero ſoll man den freyen Willen nicht in Sklaverey gerathen laſſen; und der Freyheit die Begierden nach den Regeln der Vollkommenheit ſubordiniren. Dieſes iſt nun weiter zu beſtimmen.

§. 75. Es müſſen demnach alle Endzwecke und Begierden dem Gewiſſen ſubordinirt werden; welches über jene die Herrſchaft führen ſoll. Dieſes verlanget ſowohl die weſentliche Vollkommenheit Gottes, als auch das Weſen unſerer Seele ſelbſt. Die Vollkommenheit der letztern erfordert, daß ihre Grundbegierden, ſo viel möglich, zugleich erfüllt werden. Unter dieſen iſt auch der Gewiſſenstrieb. Nun läßt ſich dieſer keinem andern weder poſitive, noch negative ſubordiniren. Folglich müſſen ihm oder dem

Mm Gehor-

Gehorſam gegen Gott alle Begierden und Endzwecke unterworfen werden. Der Gehorſam iſt aber vor ſich betrachtet, noch eine undeterminirte Pflicht, und ein bloßes Formale der Tugend. Soll nun dieſe wirklich ſeyn; ſo muß das Materiale dazu kommen. Dieſes kann kein anderes, als die Liebe Gottes, ſeyn. Dahero müſſen nun alle unſere determinirten Endzwecke der Liebe zu Gott ſubordinirt werden. Die Liebe Gottes über alle Dinge iſt alſo die Haupttugend, aus welcher alle andere Tugenden fließen müſſen. Der determinirte Begriff der Tugend überhaupt iſt ſolchemnach, daß ſie eine Fertigkeit ſey, Gott als unſern Oberherrn über alle Dinge zu lieben, und uns darzu für verbunden zu erkennen.

§. 76. Es ſoll alſo all unſer Wollen und Thun dem Gehorſam und der Liebe gegen Gott ſubordinirt ſeyn. Die Subordination ſelbſt kann entweder mittelbar, oder unmittelbar ſeyn. Wie ſolche geſchehen müſſe, davon ſind folgende Regeln zu merken. 1) Die thieriſchen Triebe ſind ſchlechterdings den menſchlichen zu ſubordiniren. 2) Die erzeugten Begierden ſollen ihren Grundbegierden ſubordinirt bleiben. 3) Die poſitive Subordination ſoll zu der negativen, wo es möglich iſt, hinzugethan werden. Dieſen Regeln können noch, in Abſicht auf die Ausübung der Pflichten, folgende hinzugefüget werden: 4) Man ſoll ſich im Guten keine Schwierigkeit irre machen laſſen. Und endlich 5) man ſoll die Tugend in ſich zu einer unüberwindlichen Fertigkeit machen.

§. 77. Aus dem bisherigen läßt ſich nun urtheilen, daß die Bewegungsgründe, die uns zur Tugend reitzen und erwecken, entweder unmittelbare ſind, welche den Gewiſſenstrieb erregen, und alſo unmittelbar zur Tugend antreiben; oder mittelbare, welche erſt eine andere Begierde, die unter jenem ſtehen ſoll, z. E. den Vollkommenheitstrieb, oder die Liebe, oder den Glückſeligkeitstrieb überhaupt erwecken, und alſo mittelbar uns zur Tugend leiten. Man ſoll ſich demnach ſo gewöhnen, daß uns alle Dinge in der Welt zu beſtändigen Bewegungsgründen zur Tugend werden.

Das vierte Kapitel,
Von dem moraliſchen Böſen.

§. 78.

Das moraliſche Böſe iſt allen Menſchen gemein. Denn Niemand wird ſagen können, daß er ſeinen Pflichten allezeit nachgekommen ſey. Ja, es ſind uns gewiſſe Neigungen zum moraliſchen Böſen angebohren. Denn man ſiehet ſonſt keinen Grund ein, warum daſſelbe ſo allgemein ſey. Es iſt nun die Frage, woher das moraliſche Böſe zuerſt ſeinen Urſprung genommen habe? Die Urſache davon muß entweder in uns, oder außer uns, oder in uns und außer uns zugleich befindlich ſeyn.

§. 79. Außer uns ſind die Creaturen, welche Materie und Geiſter ſind, und Gott. Nun kann die Urſache des moraliſchen Böſen in der Materie nicht liegen. Denn es läßt ſich daraus nichts verſtändliches

erklären. Eben ſo wenig kann man ſie in einem erſchaffenen Geiſte ſuchen. Denn derſelbe hätte nicht mehr, als die Menſchen verführen können. Die Verführung iſt aber zur That noch nicht hinreichend. Vielleicht liegt nun in Gott, oder in einem andern ewigen Geiſte, die Urſache davon. Allein Gott kann das Böſe nicht wollen; und es alſo auch weder unmittelbar, noch mittelbar hervorgebracht haben: und da es gleichwohl an ſeinen Geſchöpfen befindlich iſt; ſo kann ihm davon nichts, als die übriggelaſſene Möglichkeit davon zugeſchrieben werden, welche aber auch zugleich die Möglichkeit der Tugend iſt. Endlich kann auch das Böſe von einem andern böſen Gott ſeinen Urſprung nicht haben. Denn ein ſolcher Gott iſt ein Unding.

§. 80. Da nun außer uns keine Urſache des Böſen zu finden iſt: ſo muß ſie in uns ſelbſt liegen; und zwar entweder in unſerm Weſen und in deſſen Einſchränkung, oder in unſerm freyen Willen. In der Einſchränkung unſers Weſens iſt zwar ein Grund der Möglichkeit zum Böſen: allein die wirkliche Entſtehung deſſelben läßt ſich daraus noch gar nicht einſehen. Und wollte man das moraliſche Böſe, als einen unausbleiblichen Umſtand oder Folge unſerer Einſchränkung, anſehen; ſo hieße dieſes die Einſchränkung ſelbſt zu einer Sünde und zu etwas Böſen gemacht, da dieſelbe ſich doch von Gott urſprünglich herſchreibet, und ein unausbleiblicher Umſtand eines Weſens iſt, welches er nicht anders hat erſchaffen können. Folglich iſt die Wirklichkeit des Böſen aus derſelben nicht herzulei-

zuleiten. Es muß alſo das moraliſche Böſe ſeinen Urſprung von dem Mißbrauche des menſchlichen freyen Willens haben, welcher nach der Abſicht Gottes nur zum Guten angewandt werden ſollte. Es können Verführungen anderer Geiſter dazu gekommen ſeyn; wovon aber die Vernunft nichts weiß. Iſt aber der freye Wille einmal gemißbraucht worden: ſo hat dieſes immer noch mehr Verderbniſſe nach ſich ziehen können; wodurch auch ſo gar die Fortpflanzung des Böſen möglich geworden iſt.

§. 81. Was die vornehmſten Arten des moraliſchen Böſen anlanget; ſo finden wir theils eine **Schwäche der guten Kräfte**, und **ein unrichtiges Verhältniß der edlern zu den unedlern**, theils aber auch **ganz böſe Richtungen und Angewöhnungen** unſerer Kräfte, welche ihren nächſten Sitz im Verſtande, oder im Willen, oder in beyden zugleich haben. Die vornehmſten Verderbniſſe in Anſehung des Verſtandes ſind: 1) Die **Neigung, bey dunkeln Begriffen ſtehen zu bleiben**, welches den Grund zu allen Irrthümern und Verwirrungen leget. 2) Die **Vorurtheile**, worunter man ſolche unerwieſene Sätze verſtehet, welche uns dergeſtalt zur Gewohnheit geworden ſind, daß wir auch unwiſſend aus denſelben urtheilen. 3) Die äußerliche und innerliche Unachtſamkeit. 4) Die **Neugierigkeit**, d. i. die Neigung ſolche Begebenheiten, welche uns nichts angehen, bloß um ihrer Neuigkeit willen wiſſen zu wollen, und darüber wichtigere Geſchäfte hintanzuſetzen. 5) Der **Aberglaube**, welcher eine Neigung iſt, geheimnißvolle

Kräfte, durch welche die Welt und die menſchlichen Begebenheiten regieret werden ſollen, ohne vernünftige Urſache, und vornehmlich in ſolchen Dingen zu glauben, welche derſelben nicht fähig ſind. 6) Der **Unglaube**, oder die Neigung, nichts für wahr zu halten, wenn es nicht ſinnlich gemacht, oder vollkommen deutlich begriffen werden kann. Der Argwohn, *Scepticismus*, und Unglaube gegen die Religion ſind Gattungen davon.

§. 82. In dem **Willen** ſind als die einfachern Arten der Verderbniſſe dieſe zu bemerken: 1) Die **Faulheit** oder Gewohnheit, diejenigen Handlungen zu unterlaſſen und zu verabſcheuen, welche uns ſauer werden, darum weil ſie uns ſauer werden. Unter gewiſſen Bedingungen entſtehet daraus die Neigung unnütze, oder uns nichts angehende Dinge vorzunehmen. 2) Die **Zärtlichkeit**, d. i. eine allzuſtarke Verabſcheuung aller körperlichen Unannehmlichkeiten. 3) Die **Sinnlichkeit** oder Neigung, ſeine Glückſeligkeit in Objekten der äußerlichen Sinne zu ſuchen. 4) Die **Verabſcheuung aller Verbindlichkeit**, woraus die Widerſpenſtigkeit wider Zucht und Ordnung, ein heimlicher Haß wider die Religion, ein Wunſch, daß kein Gott ſeyn möchte, u. ſ. w, entſtehet. 5) Die **Eigenliebe**, d. i. die aus dem Vergnügen an ſeinen eigenen vermeynten Vollkommenheiten herrührende Gewohnheit, ſich andern ohne Urſache vorzuziehen und zu verlangen, daß uns auch andere vorziehen ſollen. 6) Der **Eigennutz**, da man in allen Stücken ſeinen eigenen Nutzen zum höchſten Zwecke machet, und nichts

aus

aus Liebe oder Schuldigkeit thun will. 7) Die Heftigkeit der Affekten, und die allzugroße Leichtigkeit, darzu gereitzet zu werden. 8) Mancherley aus der Art geſchlagene Begierden; unter welchen ganz und gar böſe Begierden mit ſeyn können, als: der Neid, die Schadenfreude, Grauſamkeit u. d. g. 9) Der verdorbene moraliſche Geſchmack. 10) Die Hartnäckigkeit, oder derjenige Zuſtand der Seele, welcher macht, daß man immer in einerley Zuſtande des Gemüthes bleiben, und keinen guten Vorſtellungen zur Beſſerung Gehör geben will.

§. 83. Unter den mehr zuſammengeſetzten Verderbniſſen des Willens ſind die merkwürdigſten, und welche vor andern in die Augen gefallen, der Ehrgeitz, der Geldgeitz, und die Wolluſt: man muß ſich aber nicht einbilden, als ob alle Laſter unter denſelben begriffen ſeyn müßten. Die Wolluſt im engern Verſtande iſt eine ſolche Angewöhnung des Gemüthes, da man lauter ſolch Vergnügen ohne fernere Abſicht begehret, bey welchem man ſich ganz oder größtentheils nur leidend verhalten darf. Sie theilet ſich in die körperliche, welche körperliches Vergnügen ſuchet; und in die idealiſche, welche nach idealiſchen Vergnügen ſtrebet. Im weiteren Verſtande nennet man auch überhaupt den verirrten Glückſeligkeitstrieb, da man überall das Vergnügen zum höchſten Zwecke macht, mit dem Namen der Wolluſt; wohin die gelehrte Wolluſt, oder die Gewohnheit bloß zum Vergnügen zu ſtudiren, gerechnet werden kann. Wenn in einem Gemüthe, welches bloß das Vergnü-

gen zum höchſten Zwecke macht, gewiſſe Kräfte ſehr ſtarck ſind; ſo nehmen manche Wollüſtige öfters Dinge vor, darzu ſehr viel Bemühung gehöret, und welche doch zu weiter nichts als zum Vergnügen dienen.

§. 84. Der **Ehrgeitz** iſt eine Gewohnheit, ohne fernere Abſicht zu begehren, daß uns die Leute andern vorziehen ſollen. Die **edlern Arten** deſſelben ſuchen die Vorzüge zu verdienen, und verlangen auch eine wahre Ehre. Die **unedlern Arten** aber verlangen die Ehre ohne wahrhafte Verdienſte. Daher meynen ſie, daß ſie dieſelbe ſchon wegen ihrer natürlichen Gaben oder Glücksvorzüge verdienen; oder ſie nehmen nur durch Windmacherey den Schein der Verdienſte an ſich. So vielerley Arten von Gütern und Vollkommenheiten es giebt, ſo vielerley Arten des Ehrgeitzes kann man auch zehlen. Mit dem Ehrgeitze iſt der **Hochmuth** nahe verwandt, worunter man die Gewohnheit verſtehet, ſich andern, wegen einer allzu hohen Meynung von ſeinen eigenen wahren oder eingebildeten Vollkommenheiten, weiter, als man Urſache hat, vorzuziehen. Dem Ehrgeitze iſt die **Niederträchtigkeit** entgegen geſetzt, welche darinnen beſtehet, daß man die Vorzüge ohne tugendhafte Abſicht, nämlich aus Mangel der Erkenntniß, oder wegen Faulheit und Herrſchaft der unedlern Begierden, nur ſchlechterdings verachtet. Weil einige mit dem Ehrgeitze das Beſtreben nach Vollkommenheit und Ehre überhaupt verwirret haben, welches unter dem gehörigen Bedingungen da ſeyn kann und ſoll; ſo reden ſie

auch

auch von einem lobenswürdigen Ehrgeitze: allein es wird daſſelbe beſſer die tugendhafte Ehrliebe oder Ehrbegierde genennet.

§. 85. Der Geitz iſt dasjenige Laſter, da der verirrte und bloß auf den Beſitz eigenthümlicher Güter gerichtete Trieb nach Sicherheit auf das Zukünftige nach und nach von dem gehörigen Endzwecke abgeleitet wird. Er iſt alſo eine Gewohnheit, den Beſitz des Eigenthums ohne fernere Abſicht zu begehren. Daher will er das erlangte nicht wieder aufwenden; ja er ſuchet immer mehr zu erlangen, und vergnüget ſich bloß an dem Beſitze. Man verwirre den Geitz nicht mit der Geldbegierde, oder Begierde nach Reichthum überhaupt, welche ſich auch mit andern Begierden verknüpfet, nur daß jene den Reichthum als ein Mittel zu ihren Abſichten verlangen: z. E. der Wollüſtige verlanget Geld, damit er ſich was zu gute thun, der Ehrgeitzige, damit er Staat machen oder große Abſichten ausführen könne u. ſ. w. Mit dem Geitze können ſich noch andere Neigungen verknüpfen: daher auch hernach unterſchiedene Wirkungen, und Benennungen deſſelben erfolgen.

§. 86. Diejenigen Laſter, welche darinnen beſtehen, daß man einer Sache, welche dem Menſchen vermöge es einer natürlichen Begierde angenehm iſt, weiter als die Tugend erlaubt, nachhänget, werden auch im engern Verſtande Eitelkeiten genennet. Man ſetzet ihnen die Bosheiten entgegen, worunter man ſolche Laſter verſtehet, von welchen man nicht präſumiret, daß eine natürliche Neigung zu dem Objekte vorhanden geweſen

ſey. Im weiten Verſtande heißt eitel alles dasjenige, was nicht ohne Aufhören gute Folgen nach ſich ziehet, und mit der Zeit ganz und gar vergehet, und alſo vergebens geweſen iſt. Wenn ein Laſterhafter Trieb ſo ſtark iſt, daß die Freyheit des Willens denſelben gar nicht mehr, oder wenigſtens nicht ſo gleich überwinden kann; ſo kann man ihn eine Leidenſchaft nennen.

§. 87. Wir haben nunmehro noch den Schaden zu betrachten, welchen das moraliſche Böſe nach ſich ziehet. Derſelbe beſtehet theils in ſchädlichen phyſikaliſchen **Wirkungen**, theils in ſchädlichen **Verhältniſſen**. Das Böſe ziehet ſchädliche natürliche Folgen ſo wohl in unſerer Seele, als im Leibe nach ſich, welche als natürliche Strafen deſſelben anzuſehen ſind. Der Zuſtand unſerer Seelenkräfte iſt und bleibet dadurch unvollkommen. Die laſterhaften Begierden gründen ſich auch auf lauter Selbſtbetrug, da man den Dingen entweder gar ein falſches Weſen, oder doch einen falſchen Werth zuſchreibet: man denket ſeine Begierden zu ſättigen, und ſie werden dadurch nothwendig nur immer hungriger. Man verfällt daher aus einem Laſter immer in andere und noch größere; und es wird mit einem böſen Gemüthe je länger je ärger, indem die Laſter ſich in *habitus* verwandeln. Dadurch nimmt auch die Hartnäckigkeit zu, und der Menſch wird zur Beſſerung ganz unfähig. Endlich verfällt die Seele in eine ſolche Sklaverey, aus welcher ſie hernach durch kein moraliſches Mittel mehr in Freyheit geſetzt werden kann. Was iſt über dieß für unzehli-

zehliges Misvergnügen, Schmerz und Unglückſeligkeit damit verbunden? Wird endlich das Gemüthe ſeinen Selbſtbetrug noch gewahr; was entſtehet alsdenn daraus für Reue, Scham, Furcht, und Gewiſſensangſt? In Anſehung des Leibes ziehet das moraliſche Böſe vielmal Krankheiten, und die Beſchleunigung des Todes nach ſich.

§. 88. Die ſchädlichen Verhältniſſe, in welche laſterhafte Menſchen geſetzt werden, ſind erſtlich in Anſehung anderer Menſchen zu betrachten: da denn die menſchliche Geſellſchaft, auf welcher das gemeinſchaftliche Wohlſeyn der Menſchen beruhet, durch die Laſter nothwendig getrennet werden muß; die laſterhaften Thaten machen auch ordentlicherweiſe bey andern Leuten verhaßt; und viele Laſter ziehen bey andern Schimpf und Schande nach ſich. Hauptſächlich aber muß man ſich davon gewiß überzeugen, daß die Laſter allerſeits die Menſchen in das allerſchädlichſte Verhältniß gegen Gott ſetzen. Denn ſie werden dadurch der wahren und unaufhörlichen Glückſeligkeit verluſtig, welche ſie auſſerdem hätten haben, und in Ewigkeit genießen können.

Das fünfte Kapitel.

Von den Mitteln, das Böſe hinwegzuſchaffen.

§. 89.

Nach dem bisherigen ſind die ſchädlichen natürlichen Folgen, und die künftigen göttlichen Strafen

des

des moraliſchen Böſen gewiß. Es läßt ſich aber noch denken, ob nicht der von dem Böſen abhangende Schade vielleicht durch Bereuung und Beſſerung abgewandt werden könne? Nun kann zwar auf ſolche Art die Vergrößerung des Schadens verhütet werden; und es ſoll auch eine beſtändige Regel ſeyn, daß, ſo bald wir etwas Böſes an uns gewahr werden, wir auf eine ſchleunige Hinwegſchaffung deſſelben denken ſollen. Allein, wenn man von einer vollkommenen Beſſerung reget; ſo lehret die Erfahrung, daß bey der jetzigen Beſchaffenheit des menſchlichen Zuſtandes dergleichen nicht möglich ſey. Und es wäre noch die Frage: ob, wenn wir uns auch vollkommen verbeſſern, und nach Ablegung unſerer vorigen Laſter eine vollkommene Tugend ausüben könnten, dadurch die erſtern ſo gut als ungeſchehen gemacht werden würden?

§. 90. Kann nun aber Gott mit einer unvollkommenen Verbeſſerung zufrieden ſeyn, und muß er, daferne ſie nur nach allen Kräften geſchiehet, die zukünftigen Strafen erlaſſen? Es ſcheinet zwar, daß, weil Gott das menſchliche Geſchlecht erhält und fortpflanzen läßt, und er es doch nicht zu unvermeidlicher Quaal und Marter erſchaffen haben kann, er als ein gütiger Gott, da wir gleich von Natur ſehr verderbt ſind, mit unſerer Schwachheit Geduld haben, und nicht alles genau nehmen müſſe. Gleichwohl aber ſtehen uns auf der andern Seite die unumſtößlichen Beweiſe für die Heiligkeit, und Strafgerechtigkeit Gottes im Wege. Ob nun gleich die Menſchen hierinnen das beſte für ſich zu hoffen geneigt ſind; ſo kann doch ihr bloßes Wün-

ſchen und Verlangen den Ausſchlag zwiſchen dieſen bey-
den Beweiſen nicht geben. Die Vernunft kann alſo
dieſe Frage nicht determinirt entſcheiden, und führet
uns hier in ein Labyrinth, aus welchem kein Aus-
gang zu finden iſt. Inzwiſchen, ſo lange wir keine
Entſcheidung wiſſen, ſo iſt freylich kein anderer Rath,
als daß wir uns nur ſo gut als möglich verbeſſern,
und uns im übrigen der göttlichen Barmherzigkeit über-
laſſen.

§. 91. Sollen wir aber dennoch hierinnen zu einiger
Gewißheit und Beruhigung gelangen, ſo muß ſich
Gott ſelbſt darüber ausdrücklich erklären. Demnach
fließet hieraus nicht allein die moraliſche Möglichkeit
einer übernatürlich geoffenbarten Religion, ſondern
auch die Pflicht, einen ſolchen geoffenbarten Willen
Gottes zu ſuchen, darinnen ſolche Mittel zur Erlan-
gung des Hauptzweckes der Menſchen an die Hand ge-
geben werden, bey welchen die Güte und Gerechtig-
keit Gottes unverletzt neben einander beſtehen könne.
Um aber in Aufſuchung einer wahrhaftigen göttlichen
Offenbarung nicht irre zu gehen, kann man ſich nach
folgenden Kennzeichen richten. Nämlich eine göttli-
che Offenbarung muß ſowohl richtigen Vernunftwahr-
heiten, als auch dem allgemeinen Ausſpruche des na-
türlichen Gewiſſenstriebes nicht zuwider ſeyn. Jedoch
muß ſie weiter als die Vernunft gehen, daher auch kei-
ne Schwierigkeit daraus gemacht werden muß, wenn
ſie unbegreifliche Geheimniſſe in ſich hält. Endlich
muß ſie ohne Zweifel das Geſetz der Natur wiederhoh-
len, weil die Erfahrung lehret, daß ſolches bey dem

großen

großen Verderben der Menſchen faſt gänzlich erlöſcht, und ſehr unvollſtändig erkannt wird. Diejenigen Perſonen, welche eine ihnen geſchehene göttliche Offenbarung andere mit Zuverläßigkeit lehren ſollen, müſſen, nächſt der Güte ihrer Lehre, ihre göttliche Sendung beweiſen können, welches am zuverläſſigſten durch ungewöhnliche Thaten, dergleichen Weiſſagungen und Wunderwerke ſind, geſchehen kann.

§. 92. Die **Mittel**, welche uns die Vernunft zur Verbeſſerung anweiſet, ſind inzwiſchen hier nicht vorbey zu gehen. Es kommt aber alles darauf an, daß wir uns die Urſachen des Böſen, ingleichen ſowohl die Hinderniſſe, als Urſachen des Guten bekannt machen, und jene hinwegzuſchaffen, und dieſe in unſere Gewalt zu bringen ſuchen. Man meide daher die Gelegenheit zum Böſen; und halte ſich von demſelben beſtändig in genugſamer Weite entfernt. Hierinnen kommen uns gewiſſe Tugenden, die man **präſervirende Tugenden** nennet, vortrefflich zu ſtatten; z. E. die Angewöhnung zur Schamhaftigkeit, zur Ernſthaftigkeit, zur Beſcheidenheit und Höflichkeit u. ſ. w. Ferner, weil der Grund des moraliſchen Böſen im Verſtande lieget; ſo müſſen wir uns vorſetzen, die Wahrheit allezeit unpartheyiſch anzunehmen. Wir müſſen den Grund und das Objekt einer jeden Begierde, ingleichen unſers moraliſchen Geſchmackes deutlich und genau aufſuchen: und müſſen die menſchlichen Grundtriebe, nämlich das Gewiſſen, die Liebe, und den Vollkommenheitstrieb, zu erhöhen trachten, hingegen die thieriſchen Begierden nicht reitzen. Weil alle wahre Tugend

gend mit Freyheit geſchehen muß; ſo iſt nöthig, daß wir die Freyheit zu ſtärken ſuchen. Man ſoll den böſen *Habitibus* gute entgegenſetzen, und ſich zur Arbeitſamkeit gewöhnen. Da auch die bloßen Ideen ſtarke Wirkungen in unſern Willen thun; ſo ſoll man das Bild ſo wohl der Tugend, als der Bewegungsgründe dazu, beſtändig lebhaft in ſich erhalten: Hingegen die Vorſtellungen von den Annehmlichkeiten der Laſter verhüten, beſonders bey denjenigen Laſtern, darzu die bloße Idee des Objektes reizet, dergleichen z. E. die veneriſche Wolluſt iſt.

Das ſechſte Kapitel,

Von der Zufriedenheit und dem Vergnügen.

§. 93.

Das Vergnügen oder die Empfindung des Angenehmen entſtehet aus der poſitiven Erfüllung einer Begierde. Wenn alle unſere Begierden mit Vergnügen beſtändig erfüllet werden, ſo nennen wir dieſes den Stand der Glückſeligkeit. Wer ſiehet aber nicht ſo gleich ein, daß dergleichen in dieſem Leben nicht möglich iſt? Denjenigen Zuſtand, da zwar eine Begierde noch nicht erfüllet, jedoch auch derſelben nicht *poſitive* widerſtritten wird, und alſo eine Freyheit von Schmerz da iſt, wollen wir den Stand einer bloßen Zufriedenheit oder *Indolentiam* nennen. Wenn man nun von dem Stande der Zufriedenheit des menſchlichen

Gemüthes überhaupt redet; ſo kann er, wenn es ein möglicher Stand ſeyn ſoll, nichts anders ſeyn, als ein ſolcher, in welchem einige Begierden *poſitive* erfüllet werden, die übrigen aber ſich im Stande der Zufriedenheit befinden, und da alſo das Gemüthe einiges Vergnügen, und dabey keinen Schmerz empfindet. Wenn man dieſen Begriff gegen die Umſtände in der Welt hält; ſo wird man wahrnehmen, daß in derſelben auch nicht einmal ein beſtändiger Stand einer völligen Gemütszufriedenheit möglich ſey. Wenn zu dem Beſitze der Zufriedenheit ein merklicher Grad von poſitiven Vergnügen hinzukommt, ſo kann man es die zeitliche Glückſeligkeit nennen; welche aber niemals vollkommen in der Welt ſeyn kann.

§. 94. So wohl die zeitliche Glückſeligkeit, als die Zufriedenheit, iſt unter der Bedingung, wenn ſie mit der Tugend verknüpft iſt, für ein wahres Gut zu halten. Denn ohne Tugend würde endlich einmal Strafe darauf erfolgen; und ſie wären alſo nur bloße Scheingüter geweſen ſeyn. Die Tugend aber iſt unter allen das höchſte Gut: weil ſie auch inskünftige eine unaufhörliche Glückſeligkeit nach ſich ziehet; und weil ſie der zeitlichen Glückſeligkeit, und der wahren Zufriedenheit allererſt das Weſen eines wahren Guten geben muß. Die Güter, welche die zeitliche Glückſeligkeit ausmachen, kann man in edlere, und unedlere eintheilen. Die edlern ſind diejenigen, welche nicht allein Annehmlichkeit geben, ſondern auch zugleich ein *Materiale* der Tugend in ſich halten, und unter den gehörigen Bedingungen eine Belohnung bey Gott nach ſich ziehen,

ziehen, z. E. die Erkenntniß der Wahrheit, die aufrichtige Freundſchaftsliebe. Unedlere Güter aber ſind, welche bloß in dem Genuſſe eines erlaubten Vergnügens beſtehen, z. E. körperliche Ergötzlichkeiten.

§. 95. Weil uns nun die zeitliche Glückſeligkeit, jedoch auf eine tugendhafte Art, ſo viel als möglich, zu ſuchen erlaubt iſt; ſo haben wir nunmehro noch zweyerley zu unterſuchen: Erſtlich, welches die Mittel ſind, wodurch die Empfindung des Vergnügens in der Welt vermehret, die Empfindung des Schmerzens aber verhütet oder verhindert werden kann; zum andern, wie die Begierde des mannichfaltigen Vergnügens in der Welt, und die Verabſcheuung des Schmerzens den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit gemäß regieret und eingeſchränkt werden müſſe.

§. 96. Zu Vermehrung des Vergnügens werden folgende Mittel dienen. Man mache ſo wohl die Liebe gegen Gott, als andere Menſchen in ſich recht ſtark. Man gewöhne ſich an das idealiche Vergnügen der Wahrheitsbegierde. Man ſuche Vergnügen ohne viele Koſten und große Zurüſtungen. Das Vergnügen der äußerlichen Sinne genieße man mäſſig, und nicht allzuhäufig. Man genieße das Vergnügen allezeit mit vielfacher Reflexion. Zu Beförderung der Zufriedenheit iſt nöthig, daß man ſich in den Stand ſetze, daß unſern Begierden ſelten, oder doch ſo wenig als möglich, widerſtritten werden kann. Zu dem Ende gewöhne man ſich an die edelſten moraliſchen Güter, nämlich an die Begierde der Tugend. Man ſtelle ſich irdiſche Güter nicht als gewiß, oder

höchſtnöthig vor. Man ſchaffe ſich die überflüßigen Begierden vom Halſe. Endlich vermindere man die Affekten, und ſchaffe die Leidenſchaften ab.

§. 97. Zur **Verminderung des Schmerzens** iſt erſtlich überhaupt nöthig, daß man ſich in guten Tagen auf die Böſen gefaßt mache. Zu der Zeit aber, wenn das Uebel einmal da iſt, verfahre man nach folgenden **Regeln**: Man mache ſich von den Urſachen ſeines Kummers einen abſtrakten deutlichen Begriff, um einzuſehen, ob uns ein wahres oder nur eingebildetes Uebel begegne. Man hänge der Betrübniß nicht nach: und denke vielmehr auf Gegenmittel darwider. Was ſich aber nicht ändern läßt, das ertrage man ſtandhaft. Endlich denke man darauf, wie man das unvermeidliche Uebel zu einem Mittel des Guten machen möge.

§. 98. Weil der Trieb, ſein Vergnügen zu ſuchen, bey den Menſchen ordentlicherweiſe viel zu ſtark iſt; ſo haben wir nun zum **andern** auf die Pflichten in Anſehung des Vergnügens und Misvergnügens zu ſehen. Die erſte **Hauptpflicht** iſt, die **Begierde, zeitliches Vergnügen in der Welt zu genießen, einzuſchränken**, damit nämlich der Tugend kein Abbruch geſchehe. Die Fertigkeit, den Trieb nach Vergnügen, der Tugend gemäß einzuſchränken, und dem Vergnügen da, wo es der Tugend nicht gemäß ſeyn würde, gar abzuſagen, heißt *Continentia*, oder die Tugend der **Enthaltung**. Dieſe Tugend bekommt in Anſehung der merkwürdigſten Klaſſen des Vergnügens beſondere Namen. Die tugendhafte Beherr-

ſchung des veneriſchen Luſttriebes heißt Keuſchheit. Sie iſt in die innerliche, und äußerliche einzutheilen. Unter die präſervirenden Tugenden wider die Unkeuſchheit gehöret die Schamhaftigkeit, nämlich diejenige, welche auf Vermeidung alles deſſen zielet, was als ein Zeichen der Unkeuſchheit, oder einer geringen Liebe zur Keuſchheit angeſehen werden könnte. Die Schamhaftigkeit überhaupt aber iſt eine vorſichtige Bemühung, vor andern Leuten alle Zeichen der Unvollkommenheit zu vermeiden. Die tugendhafte Einſchränkung derjenigen Luſttriebe, welche auf das Vergnügen des Geſchmacks gehen, heißt die Mäßigkeit im engern Verſtande. Unter den idealiſchen Vergnügen rühret uns keine ſo ſehr, als die Ehre, deßwegen wir beſonders auf tugendhafte Einſchränkung der Ehrbegierde zu denken haben. Eine hieher gehörige Tugend iſt die Demuth, welche eine lebhafte Vorſtellung ſeiner eigenen Niedrigkeit und Unvollkommenheit iſt, wodurch man ſich zugleich antreiben läßt, ſich derſelben gemäß zu verhalten.

§. 99. Weil ferner das Vergnügen nur ein erlaubter Nebenzweck iſt, und folglich der Tugend, als dem Hauptzwecke, nicht vorgezogen werden darf; ſo entſtehet daraus die andere Hauptpflicht, daß man das Mißvergnügen nicht mit Uebertretung ſeiner Pflichten fliehen ſolle. Die beſonderen Tugenden, welche daraus herfließen, ſind: die Arbeitſamkeit, welche, in ſo ferne ſie hieher gehöret, eine Fertigkeit iſt, ſich in Beförderung guter Zwecke keine Beſchwerlichkeit oder Sauerwerden irre machen zu laſſen: Die Sanftmuth, welche eine tugendhafte Mäßigung des

Zorns iſt: Die Geduld, welche in einer tugendhaften Mäßigung in der Verabſcheuung eines jedweden gegenwärtigen Schmerzens beſtehet; Die Mittel darzu ſind die Troſtgründe, oder ſolche abſtrakte Gedanken, welche man dem Schmerzen entgegen ſetzt, um das Gemüthe dadurch zu beſänftigen: Die Tapferkeit, welche eine tugendhafte Fertigkeit iſt, eine zu beſorgende Gefahr nicht zu befürchten, ſondern ſeine Kräfte der Vernunft und Klugheit gemäß anzuwenden, dieſelbe zu überwinden, mit einer Bereitwilligkeit das Uebel, wenn es nicht zu vermeiden ſeyn ſollte, zu übernehmen. Sie unterſcheidet ſich von der Verwegenheit, welche ein übel regierter Muth iſt, vermöge deſſen man ſich ohne Vernunft und Schuldigkeit in Gefahr begiebet.

§. 100. Aus den beyden angegebenen Hauptpflichten zugleich entſtehet die Tugend der Großmuth, welche diejenige tugendhafte Gemüthsſtärke iſt, da man ſich weder durch glückliche noch unglückliche Begebenheiten in unordentliche Gemüthsbewegung ſetzen, und ſich weder zu ſehr reitzen, noch zu ſehr niederſchlagen läßt. Ferner fließet daraus die Tugend der Vergnügſamkeit, welche eine angewöhnte tugendhafte Gemüthsverfaſſung iſt, vermöge welcher man mit dem Guten, das man nach Beſchaffenheit ſeiner Umſtände erlangen kann, zufrieden iſt. Hingegen eine völlige Unempfindlichkeit gegen alles zeitliche Vergnügen, oder Mißvergnügen, oder auch eine völlige Befreyung von allen damit verknüpften Affekten, gehöret nicht unter die Pflichten, weil ſie nicht nur der menſchlichen Natur an ſich betrachtet unmöglich iſt, ſondern auch dem Endzwecke der Welt zuwider wäre.

Die

Die natürliche Moraltheologie.

Das erſte Kapitel, Von den Pflichten gegen Gott.

§. 101.

Alle Pflichten der Tugend ſind zwar Pflichten gegen Gott: hier aber werden diejenigen verſtanden, dabey wir Gott zum unmittelbaren Objekte haben, und heißen daher unmittelbare Pflichten gegen Gott. Sie beſtehen darinnen, daß wir uns Gott ſo, wie es ſeinen Vollkommenheiten gemäß iſt, vorſtellen, und zu der Zeit etwas thun, was die Vollkommenheit Gottes, und unſer Verhältniß gegen ihn bey ſolcher Gelegenheit entweder allezeit, oder unter gewiſſen Bedingungen erfordert. Da wir nun von Gott in allen Stücken dependiren, und dieſer Zuſtand uns unter allen am allerweſentlichſten iſt: ſo iſt die allgemeinſte unmittelbare Pflicht gegen Gott, welche bey allen unſern Thun und Laſſen zugleich beobachtet werden muß, der Gehorſam, d. i. eine fertige und bereitwillige Bemühung, uns dem Willen Gottes aus Schuldigkeit jederzeit gemäß zu bezeugen. Es iſt daher gar keine Herrſchſucht auf Seiten Gottes, daß er von uns Gehorſam verlanget. Sondern dieſes Wollen iſt in

Gott nothwendig, weil er ſonſt die Vollkommenheit nicht liebte. Herrſchſucht aber iſt eine Begierde, ohne Befugniß und ohne vernünftigen Zweck zu herrſchen.

§. 102. Die beſondern Pflichten gegen Gott gehen theils unſern **Verſtand**, theils den **Willen** an. **In Anſehung des Verſtandes** haben wir die **Pflicht, Gott zu erkennen.** Denn, weil die vernünftigen Geiſter die einzigen Geſchöpfe ſind, welche vermittelſt ihrer Vernunft Gott zu erkennen fähig ſind; die Erkenntniß Gottes auch die alleredelſte und allerwichtigſte iſt: ſo können ſie die Vernunft ihrer Dependenz von Gott nicht gemäßer, als auf die Erkenntniß ihres Schöpfers, anwenden. Es gehöret aber darzu, daß man ſich bemühe, die Wirklichkeit, das Weſen, den Willen, und die Werke Gottes zu erkennen; ferner daß man alle Dinge in ihrer Subordination unter Gott betrachte, und wie ſie ſich, ihrer Natur und ihren Endzwecken nach, von ihm herſchreiben. Man ſoll ſich auch bemühen, die Erkenntniß Gottes im Verſtande beſtändig wirkſam und lebhaft zu erhalten. Man ſoll ſie höher, als alle andere, ſchätzen; und daher von göttlichen Dingen niemals ärgerlich oder leichtſinnig reden.

§. 103. **In Anſehung des Willens** iſt die Hauptpflicht, welche wir Gott ſchuldig ſind, die **Liebe**, welche nebſt dem Gehorſam das Grundweſen aller Tugend ausmachet. Sie muß zuvörderſt eine wahre, und ferner die höchſtmögliche Liebe ſeyn. Aus der Liebe Gottes fließen auch alle andere Tugenden, und

laſſen

laſſen ſich daraus entweder *a priori* erweiſen, oder ſie fließen doch daraus vermittelſt der Erkenntniß, daß dieſes oder jenes Gott angenehm ſey. Die Liebe zu Gott muß uns alſo zur Tugend willig machen. Sie läßt ſich den Willen Gottes gefallen. Sie macht, daß man nach Erkenntniß Gottes begierig iſt, und ſich daran vergnügt. Sie bemühet ſich, Gott ähnlich zu werden.

§. 104. Die Liebe zu Gott verbindet uns zur Dankbarkeit gegen ihn, welche eine Bereitwilligkeit iſt, der empfangenen Wohlthaten eingedenk zu ſeyn, und ſich denſelben gemäß zu bezeigen. Weil alles wahre Gute von Gott ſeinen Urſprung hat; ſo muß auch alles Verlangen um das wahre Gute auf Gott gerichtet werden. Dieſes Verlangen, wozu uns ebenfalls die Liebe Gottes verbindet, kann im weitern Verſtande ein Gebet genennet werden. Bey demſelben heißt die lebhafte Vorſtellung, und das ehrerbietige Bekenntniß der Vollkommenheit der göttlichen Eigenſchaften und Werke das Lob Gottes. Hingegen die Vorſtellung und das innerliche Bekenntniß ſeiner Verbindlichkeit gegen Gott wegen empfangener Wohlthaten wird Dankſagung gegen Gott genennet. Dieſen ſetzet man hernach das Verlangen um noch mehrere Wohlthaten inſonderheit entgegen, und nennet es das Gebet im engern Verſtande. Diejenige Wirkung der Liebe Gottes, da man das verlangte Gute unter der Bedingung der Tugend unfehlbar zuverſichtlich von ihm erwartet, heißt das Vertrauen auf Gott. Die Erhörung des Gebets iſt die Erlangung des Gebetenen um des Gebets willen.

§. 105. Weil Gott gerecht iſt, und ſein Weſen nicht ändern kann; ſo muß uns dieſe Vorſtellung, wenn wir ihn lieben, die größte Vorſichtigkeit in uns veranlaſſen, ihn nicht zu beleidigen; dieſe Vorſichtigkeit heißt die kindliche Furcht Gottes. Mit derſelben iſt die knechtiſche Furcht nicht zu verwirren, da man lieber mit Gott gar nichts zu thun haben möchte, und weil ſolches nicht angehet, ſeinen Willen nur deßwegen thut, um der Strafe zu entgehen; welches daher das größte Laſter iſt. Da auch Gott unendlich vollkommener als alle Geſchöpfe, ja die Quelle aller Vollkommenheiten iſt; ſo verbinden uns die Regeln der weſentlichen Vollkommenheiten der Dinge ihn über alles zu ehren. Daraus entſpringet die Ehrfurcht vor Gott, das iſt, eine aus der Hochachtung und Erkenntniß unſerer Dependenz von Gott herrührende Scheu aller ſolcher Thaten, welche ihm und unſerm Verhältniſſe gegen ihn unanſtändig wären: ferner die Demuth, welche eine wirkſame Vorſtellung unſerer Niedrigkeit gegen Gott iſt, d. i. eine ſolche Gewohnheit, ſich den unendlichen Unterſchied zwiſchen Gott und uns, und unſere gänzliche Dependenz von ihm vorzuſtellen, und uns daher ſeiner Güte und ſeinem Willen gänzlich zu unterwerfen.

Das zweyte Kapitel,
Von
dem vernünftigen Glauben.

§. 106.

Der Glaube iſt eine Pflicht gegen Gott in Anſehung des Verſtandes und Willens zugleich, und verdienet ſeiner Wichtigkeit wegen beſonders abgehandelt zu werden. Das Wort Glauben wird in zweyerley Verſtande genommen; in der weitern Bedeutung wird es dem Zweifel und der Verneinung entgegen geſetzt, und beſtehet in demjenigen Zuſtande eines vernünftigen Geiſtes, da ſich ſein Wille entſchließt, einen vorgeſtellten Satz als wahr gelten zu laſſen, und demſelben bey Gelegenheit gemäß zu handeln; in der engern Bedeutung aber wird das bloſſe Glauben einer ſolchen Ueberzeugung entgegen geſetzt, bey deren Setzung man nicht weiter zweifeln kann; und faſſet alſo nur eine Gattung des Vorwahrhaltens unter ſich.

§. 107. Um die Pflichten des vernünftigen Glaubens richtig beſtimmen zu können, müſſen wir zuvörderſt die Gründe des menſchlichen Vorwahrhaltens, welche ſo wohl in dem Verſtande, als in dem Willen liegen, unterſuchen. Im Verſtande befinden ſich ſo wohl Grundkräfte, als mehr zuſammengeſetzten Kräfte, durch welche das Denken in uns möglich und wirklich wird. Wenn nun die Aufmerkſamkeit, das Betrachten, und Nachdenken hinzukommt;

ſo werden wir uns des Verhältniſſes unſerer Begriffe bewußt, und indem wir darauf Acht haben, ſo entſtehen Sätze, und aus dem bemerkten Verhältniſſe der Sätze, endlich Schlüſſe. Sobald wir dieſe Kräfte der Seele in uns gewahr werden; ſo wird dadurch der Wille, und in demſelben der Vollkommenheitstrieb erwecket, daher die Begierde entſtehet, den Verſtand zu gebrauchen. Weil nun die Begierden ſich nur beſtreben, die von dem Verſtande vorgeſtellten Objekte zur Wirklichkeit zu bringen; ſo wird der Vollkommenheitstrieb zu der Begierde, vernunftmäßig zu handeln, determinirt, das iſt, er wird geneigt gemacht, die Urtheile des Verſtandes als wahr gelten zu laſſen, und ſie in ſeinen Handlungen zur Richtſchnur zu machen. So oft wir dahero nach den Trieben des Willens agiren: ſo beruhigen wir uns auch wirklich in demjenigen, was uns der Verſtand nach den Regeln ſeines Weſens als wahr vorſtellet, das iſt, wir geben Beyfall, oder glauben die Sache.

§. 108. Der höchſte Satz, welchen man als den Grund alles Beyfalls im Verſtande annehmen muß, iſt, daß dasjenige wahr ſey, was ſich gar nicht anders denken läßt, es ſey nun wegen eines entſtehenden Widerſpruchs, oder weil es ſich ſonſt nicht anders denken läßt. Nun findet ſich, daß manche Sätze mit dieſem höchſten Grundſatze ſo genau verknüpft ſind, daß ſich die Sache gar nicht anders denken läßt, welche Verknüpfung eine Demonſtration heißt. Gar ofte aber werden wir auch gewahr, daß zween contradiktoriſche Sätze ſich beyde als möglich denken

laſſen,

laſſen, bey deren einem aber doch weniger, als bey dem andern, ohne Demonſtration angenommen wird, und welcher dahero bloß wahrſcheinlich heißt: Gleichwohl verlangen öfters unſere Zwecke, und mithin die Regeln der Vollkommenheit, daß nach einem von beyden Sätzen gehandelt werden muß, außerdem wir ſonſt etwas ungereimtes thun würden. Daher giebt es zweyerley vernünftigen Beyfall: einmal, wenn man etwas deßwegen für wahr hält, weil ſich das Gegentheil nicht denken läßt; zum andern, wenn wir etwas deßwegen glauben, weil wir erkennen, daß es ungereimt ſeyn würde, das Gegentheil anzunehmen, oder um der Möglichkeit deſſelben willen dem Satze nicht Beyfall geben zu wollen. Man wird hieraus leicht verſtehen, wodurch ein unvernünftiger Beyfall möglich iſt; ferner wodurch man von einem vernunftmäßigen Beyfalle abgehalten werden kann.

§. 109. Wenn wir nun dieſe Gründe eines vernünftigen Beyfalls auf die Verbindlichkeit gegen Gott inſonderheit appliciren; ſo ergiebet ſich daraus die Hauptpflicht des natürlichen Glaubens: Nämlich ſo oft wir, wenn wir einen Satz verneinten, oder nicht darnach handeln wollten, einer Verbindlichkeit gegen Gott zuwider handeln würden, ſo oft ſind wir Gott zu Ehren denſelben mit völligem Beyfalle anzunehmen, und darnach zu handeln, auch auf die außerdem noch übrig bleibenden Zweifel nicht zu achten verbunden. Denn es ſoll unſer höchſter Zweck ſeyn, vornehmlich der Verbindlichkeit gegen Gott nachzukommen. Man ſiehet hieraus, warum der Unglaube einer Zurechnung fähig iſt, und daß er eines von den größten Laſtern iſt.

§. 110.

§. 110. Aus dieſer allgemeinen Pflicht folget noch insbeſondere, erſtlich daß es ein Verbrechen wider GOtt ſey, zu gläuben, daß wir in keinem Stücke Wahrheit mit Zuverläſſigkeit erkennen können, und dahero einen allgemeinen *Scepticiſmum* einzuführen. Denn wir traueten ihm zu, daß er das Weſen unſers Verſtandes ſo eingerichtet, daß es uns betrügen müßte. Ferner ſind wir ſchuldig, richtig erwieſenen Pflichten ohne die ſtrengſte Art von Beweiſen Beyfall zu geben. Denn da ſie einen gegen Gott auszuübenden Gehorſam betreffen; ſo läßt ſich hier keine Neutralität erwehlen, ſondern wir müſſen entweder gehorchen, oder nicht gehorchen. Es würde auch außerdem unſere Aufführung der Liebe gegen Gott zuwider ſeyn. Drittens dürfen wir denjenigen Sätzen, welche unſere Pflichten betreffen, der Unbegreiflichkeit wegen unſern Beyfall nicht verſagen, da ferne ſie nur wahrſcheinlich erwieſen ſind; geſetzt auch, daß mancherley Schwierigkeiten, welche wir nur nicht auflöſen können, dabey übrig bleiben. Denn es iſt hier wie im vorigen Falle: und über dieſes müſſen wir uns unſerer Einſchränkung erinnern, welche uns nicht erlaubt, das Feld der unendlichen Wahrheiten völlig zu überſehen. Ueberhaupt müſſen wir uns in dergleichen Fällen vielmehr vorſtellen, daß Gott die Abſicht gehabt, den Glauben als eine Art von Tugend und Gehorſam von uns zu fordern.

§. 111. Die bisherigen Pflichten gegen Gott betreffen nur die innerlichen Handlungen des Gemüthes, und ſind alſo innerliche Pflichten gegen Gott geweſen. Nun iſt die Frage, ob auch äußerliche natürli-

türliche Pflichten gegen Gott zu erweiſen ſind? welches allerdings mit Ja zu beantworten iſt. Denn wer ſich an die innerlichen Pflichten gegen Gott gewöhnet hat, der wird, ſo oft es Gelegenheit giebt von Gott oder göttlichen Dingen zu reden, Kennzeichen der Ernſthaftigkeit, Demuth, und Ehrerbietung an ſich blicken laſſen; und dieſes wird aus jenen als eine nothwendige und unausbleibliche Wirkung folgen. Wenn uns nun Gott zu einer Sache verbindet; ſo verbindet er uns unſtreitig auch zu demjenigen, was davon eine Wirkung iſt. Demnach ſind die natürlichen Kennzeichen der Ernſthaftigkeit und Ehrerbietung gegen Gott, wenn von göttlichen Dingen gehandelt wird, eine äußerliche Pflicht gegen Gott. Woraus auch folget, daß das äußerliche Bekenntniß Gottes und der Religion dahin gehöre.

§. 112. Mann kann noch ferner fragen, ob es auch eine Verbindlichkeit zu ſolchen äußerlichen Thaten gebe, welche ihrer ganzen Beſchaffenheit nach zur unmittelbaren Verehrung Gottes vorzunehmen ſind, und welche man im engern Verſtande den äußerlichen Gottesdienſt nennen kann? Auch dieſe Verbindlichkeit iſt zu erweiſen. Denn wir nehmen an uns wahr, daß wir den innerlichen Pflichten gegen Gott durch gewiſſe äuſſerliche Thaten z. E. durch Reden mit Gott, durch Beten und Singen, zu Hülfe kommen, und ſie dadurch befördern können. Demnach fordert der ſchuldige Eifer in der Tugend, daß wir uns dieſer Mittel bedienen. Aus eben dem Grunde, und aus der ſchuldigen Verherrlichung Gottes fließet auch, daß es Gott gefallen müſſe, wenn wir den äußerlichen Gottesdienſt auch mit andern gemeinſchaftlich üben.

Das
Recht der Natur.

Das erſte Kapitel,
Von
dem Rechte der Natur überhaupt.

§. 113.

Wir reden hier von dem Rechte der Natur im engern Verſtande, welches der Inbegriff der natürlichen Pflichten der Menſchen gegen andere Menſchen iſt. Die Fertigkeit, ſeine Pflichten gegen andere Menſchen zu beobachten, wird im engern Verſtande die Gerechtigkeit genennet. Daß ein Recht der Natur ſey, iſt daraus klar, weil Gott will, daß wir durchgängig dasjenige thun ſollen, was der Vollkommenheit Gottes, unſers Weſens, und aller andern Geſchöpfe, ingleichen der Verknüpfung, darein er uns geſetzt hat, gemäß iſt.

§. 114. Hieraus erhellet ſogleich, aus was für Gründen das Recht der Natur hergeleitet werden müſſe. Nämlich wir haben erſtlich auf die Vollkommenheit Gottes zu ſehen; ferner auf die Vollkommenheit des menſchlichen Weſens; endlich auf die Verknüpfungen, welche Gott unter den Menſchen gemacht; dieſelben beſtehen in der Geſelligkeit überhaupt, vermöge welcher ihre Endzwecke durch gemein-

ſchaft-

ſchaftliche Bemühungen erlanget werden müſſen; ferner darinnen, daß ſie eine natürliche Menſchenliebe haben, und ohne menſchliche Geſellſchaft nicht vergnügt ſeyn können; und endlich darinnen, daß die Menſchen von andern Menſchen durch die Erzeugung ihren Urſprung haben müſſen.

§. 115. Hieraus ergeben ſich folgende Grundſätze des natürlichen Rechtes. Wir ſind 1) ſchuldig, alle Menſchen darum, weil ſie von Gott geliebet, und als letzte Endzwecke angeſehen werden, vermöge der Liebe, welche wir Gott ſchuldig ſind, ebenfalls wahrhaftig zu lieben. Alle Menſchen ſind 2) verbunden, geſellig zu leben. Aus beyden zugleich fließt 3) daß die Menſchen die geſelligen Dienſte einander aus einer aufrichtigen Liebe zu leiſten verpflichtet ſind, und zwar aus einer ſolchen Liebe, welche ſich auf die Liebe und den Gehorſam zu Gott gründet. Endlich ſind wir auch 4) ſchuldig, alles übrige zu beobachten, was der Verknüpfung der Menſchen, und ihrer phyſikaliſchen Dependenz von einander gemäß iſt. Die Hauptpflicht des natürlichen Rechts demnach iſt die allgemeine auf die Liebe zu Gott gegründete Menſchenliebe.

§. 116. Auf dieſe Art ſiehet man, wie die Hauptpflichten des natürlichen Rechts ſich aus ihren Gründen durch deutliche Schlüſſe *a priori* herleiten laſſen. Weil aber nicht alle Menſchen die Scharfſinnigkeit darzu beſitzen; auch ferner die Erkenntniß der Pflichten allzu unſicher wäre, und unter vielen Völkern längſt gar verloſchen ſeyn würde: ſo iſt uns deßwegen zur Beförderung derſelben der Gewiſſenstrieb als ein

ein Erkenntnißgrund des natürlichen Rechts *a poſteriori* eingepflanzet, vermöge deſſen wir eine natürliche Empfindung von dem, was recht und billig iſt, haben. Auf dieſen doppelten Erkenntnißgrund gründet ſich der Unterſchied von dem, was wir Schuldigkeit oder Gerechtigkeit, und was wir Billigkeit nennen. Nämlich Schuldigkeit iſt dasjenige, wozu wir die Verbindlichkeit erweiſen können; Billigkeit aber iſt nichts anders, als eine empfundene Schuldigkeit bey beſondern Umſtänden, aus welcher man ſich aber keine allgemeine Regel machen kann.

§. 117. Es iſt eine gewöhnliche Frage, welches das *Principium* des natürlichen Rechts ſey, welche nun deutlich beantwortet werden kann. Man fraget nämlich entweder nach dem *Principio conſtitutivo*, oder Realgrunde, d. i. was die Regeln des natürlichen Rechts zu Geſetzen mache; ſolches iſt der Wille Gottes: oder man will den Erkenntnißgrund des natürlichen Rechts wiſſen. Und dieſes kann man entweder *ſubjective* verſtehen, und nach der Kraft fragen, wodurch es erkannt wird; ſo iſt ſolches die Vernunft, welche durch das Gewiſſen unterſtützt wird: Oder man meynet es *objective*, und will die Begriffe beſtimmt haben, aus welchen es durch richtige Schlüſſe hergeleitet werden kann; und alsdenn iſt das *Principium* die menſchliche Natur, und ihre Verhältniſſe gegen Gott, und andere Menſchen. Man kann auch den objektiviſchen Erkenntnißgrund noch genauer beſtimmen, und ein höchſtes Grundgeſetz wiſſen wollen, aus welchem ſich alle Pflichten und Befugniſſe

der

der Menſchen gegen einander herleiten laſſen; und alsdenn muß man die Menſchenliebe, und die Verknüpfung der Menſchen unter einander, beſonders die Geſelligkeit zuſammen nehmen: wornach das höchſte Grundgeſetz des natürlichen Rechtes dieſes iſt: Führe dich gegen andere alſo auf, wie es der Vollkommenheit ihres Weſens und ihrem Verhältniſſe gegen Gott, und wie es der Verknüpfung, welche Gott unter den Menſchen gemacht hat, gemäß iſt. Wollte man ein ander Principium beſtimmen und annehmen, ſo wird es entweder ſo beſchaffen ſeyn, daß daraus zwar eben die materialen Pflichten, aber nicht eben das Formale; oder wie gemeiniglich geſchiehet, auch wohl nur ein Theil von den materialen Pflichten herfließen.

§. 118. Einige ſtehen in den Gedanken, das Recht der Natur brauche nicht auf den Willen Gottes, ſondern nur auf die geſellige Natur der Menſchen, und auf ihre Vollkommenheit und Glückſeligkeit gebauet zu werden; da es denn noch darzu den Vorzug haben würde, daß es einen Atheiſten ſo wohl, als einen Verehrer Gottes verbände. Allein aus was für Grunde will man die wahre und ſtärkſte Verbindlichkeit des göttlichen Willens aus dem Rechte der Natur herauslaſſen, da ſie auf das bündigſte bewieſen werden kann? Soll ſie aber weggelaſſen werden; ſo hören die Regeln des natürlichen Rechts gar auf, wahre Geſetze zu ſeyn. Und ſo bald ſie dieſes zu ſeyn aufhören; ſo läßt ſich auch die Verbindlichkeit der Klugheit ſelbſt in allen einzeln Fällen nicht wider alle Ausflüchte mehr retten.

Redet man vollends gar nur von der zeitlichen Glückſeligkeit, und ſetzet die Unſterblichkeit der Seele, und die zukünftigen Beſtrafungen und Belohnungen aus den Augen; ſo werden die Beweiſe noch vielmehr entkräftet. Endlich iſt auch zu erwägen, daß viele Pflichten des natürlichen Rechtes, und welche das Hauptwerk ausmachen, gar würden wegbleiben müſſen, wenn man nicht daſſelbe auf eine göttliche geſetzliche Verbindlichkeit gründete. Wir finden auch die deutlichſten Spuren, daß, wie das wahre Recht der Natur ſo alt als die Welt iſt, auch daſſelbe bey allen Völkern eben nach den Grundregeln und der Verbindlichkeit, wie hier erwieſen worden, wo nicht auf das deutlichſte eingeſehen, doch innerlich empfunden, und ausgeübet worden iſt.

§. 119. Das Recht der Natur wollen wir hier ſo abhandeln, daß erſtlich die Pflichten gegen andere Menſchen durchgegangen werden, wie ſie allen Menſchen obliegen, wenn gleich keine Republicken wären, welches das **Recht der Natur** im engern **Verſtande** heißen kann. Hierauf kann man hernach ſo wohl die Nothwendigkeit der Republicken, als auch die Pflichten der Obrigkeiten und Unterthanen gegen einander erweiſen, welches das **allgemeine Staatsrecht** heißt. Endlich ſoll auch daſſelbe zur Beſtimmung der Pflichten und Befugniſſe ganzer freyer Völker gegen einander angewendet werden, welcher Theil das **allgemeine Völkerrecht** genennet wird.

§. 120. Nunmehro ſind die unterſchiedenen **Arten** der **Pflichten** und **Befugniſſe**, welche in dem Rechte

te der Natur vorkommen, auseinander zu ſetzen. Die beyden nächſten Gründe davon waren die Menſchenliebe, und die Verknüpfung der Menſchen, beſonders die Geſelligkeit. Daher hat man die Pflichten in bloße **Liebespflichten**, welche man ohne Abſicht auf eine Erſetzung; und in **Erſetzungspflichten**, welche man mit Abſicht auf eine billige Erſetzung leiſtet, einzutheilen; die letztern kann man auch **Pflichten der geſelligen Hülfe inſonderheit** nennen. In Anſehung der göttlichen Hauptabſichten unter den Menſchen, nämlich der Tugend, und der zeitlichen Glückſeligkeit, ſind die Pflichten entweder **Pflichten der Nothwendigkeit**, welche als einzige Mittel mit dem menſchlichen Hauptzwecke, der Tugend, verknüpft ſind; oder **Pflichten der Bequemlichkeit**, welche nur die Beförderung des Nebenzweckes, nämlich das Vergnügen, betreffen. In Anſehung der Abſichten Gottes ſind die Pflichten ferner **Pflichten der Sicherheit**, welche auch negative heißen können, und darinnen beſtehen, daß man unterlaſſe, was die göttlichen Abſichten unter den Menſchen hindert; oder **Pflichten der thätigen Hülfe**, welche poſitive heißen können, und bey denen es darauf ankömmt, daß man dasjenige thue, was die göttlichen Abſichten mit den Menſchen befördert.

§. 121. Wenn wir die Pflichten betrachten, gegen wen ſie ausgeübet werden ſollen, ſo ſind ſie **Pflichten gegen einzelne Perſonen**, und **Pflichten gegen die ganze menſchliche Geſellſchaft**. Dieſe letztern ſind wiederum **Pflichten des gemeinen Nutzens**, welche darinnen beſtehen, wenn man *poſitive* der

menſchlichen Geſellſchaft zu dienen ſuchet; und Pflichten der gemeinen Sicherheit, vermöge deren man dasjenige unterlaſſen ſoll, wodurch die Sicherheit der menſchlichen Endzwecke Abbruch leiden könnte. Zur gemeinen Sicherheit aber wird zweyerley erfordert, erſtlich, daß alle Menſchen in dem Stande der Möglichkeit erhalten werden; zum andern, daß, ungeachtet es um die Tugend ſchlecht ſtehet, dieſelbe doch noch in der Welt, ſo gut als möglich, erreichet werde. Hieraus fließet eine neue Eintheilung der Verbindlichkeit, nämlich in die innerliche, und äußerliche; woher auch die Pflichten eine neue Eintheilung bekommen. Eine innerliche Verbindlichkeit aber haben wir zu einer Pflicht in denjenigen Fällen, wo der materiale Zweck, dazu ſie ein Mittel ſeyn ſoll, in der That befördert wird: Hingegen haben wir eine bloß äußerliche Verbindlichkeit dazu, wenn durch unſer Thun und Laſſen der eigene Zweck deſſelben zwar nicht befördert wird, da wir aber die Pflicht um der allgemeinen Sicherheit menſchlicher Zwecke willen gleichwohl beobachten müſſen. Z. E. bürgerliche Geſetze zu halten, haben wir eine innerliche Verbindlichkeit: ſollte es aber auch ein unnützes geben, ſo müſſen wir es doch aus äußerlicher Verbindlichkeit halten.

§. 122. Endlich iſt eine Pflicht entweder eine Zwangspflicht, welche, im Falle ſie uns derjenige, der ſie leiſten ſoll, verweigert, erzwungen werden darf; oder eine Gewiſſenspflicht, welche man nicht erzwingen, obwohl durch Erinnern, Bitten, und Ueberreden ſuchen darf, außerdem aber dem Gewiſſen desjenigen,

gen, der ſie leiſten ſoll, überlaſſen muß. Einen zwingen heißt die Bemühung deſſelben etwas nicht zu thun, wider ſeinen Willen, es geſchehe nun phyſice oder moraliter, überwinden. Es darf aber eine Pflicht entweder deßwegen nicht erzwungen werden, weil wir nicht wiſſen können, ob der andere eben anjetzo darzu eine Verbindlichkeit habe; oder weil die Pflicht in Anſehung der Perſon, der Zeit u. ſ. f. unbeſtimmt iſt; oder weil die Pflicht ihrer Natur nach des Zwanges unfähig iſt; oder weil andere wichtige Zwecke dergleichen Zwang niemals erlauben.

§. 123. Es folgen nunmehro die **Eintheilungen der Rechte oder Befugniſſe.** Ein Recht oder Befugniß iſt ein moraliſches Vermögen, etwas zu thun oder zu laſſen. Ein Recht iſt entweder ein **negatives**, oder **poſitives**. Ein **negatives Recht** iſt ein ſolches, welches *negative* entſtehet, indem kein Geſetz oder etwas anders vorhanden iſt, wodurch es beſtimmt oder eingeſchränkt würde: dergleichen Rechte haben wir z. E. zu den mancherley Arten des Vergnügens. Ein **poſitives Recht** iſt, welches aus einem Geſetze, oder aus etwas das daher eine Gültigkeit hat, *poſitive* entſtehet, indem daſſelbe entweder den Zweck, der befördert werden ſoll, beſtimmet, oder doch das moraliſche Vermögen, denſelben zu befördern, an gewiſſe Bedingungen verbindet: z. E. das Recht zu heyrathen, das Eigenthumsrecht, das Recht der Ehegatten an einander u. ſ. f. Ein poſitives Recht wird dadurch erwieſen, daß man darthut, die Ertheilung deſſelben hange mit den göttlichen Hauptzwecken als ein

einziges Mittel zuſammen. Aus allen Contrakten entſtehen poſitive Rechte.

§. 124. Wie ferne dasjenige, wozu wir berechtiget ſind, etwas iſt, dabey uns andere entweder nicht hindern, oder etwas poſitives leiſten ſollen: ſo kann man die Befugniſſe in **fordernde**, und **verwehrende** eintheilen. Wenn uns andere an unſern Rechten beförderlich, oder nicht hinderlich ſeyn ſollen; ſo müſſen ſolche Umſtände vorkommen, welche ſie als Kennzeichen anſehen können, daß uns dergleichen Recht zukomme. Weil es nun ſeyn kann, daß dieſe Umſtände manchmal fehlen, und nicht erweislich gemacht werden können, ungeachtet ſonſt unſer Recht gar wohl gegründet iſt: ſo ſind daher die Befugniſſe bloß **innerliche**, wenn ein Recht da iſt, aber nicht erwieſen werden kann, z. E. ein wahres Eigenthum, welches man nicht beweiſen kann; oder bloß **äußerliche**, da die Zeichen eines Rechtes da ſind, aber der innerliche Grund deſſelben fehlet, z. E. das Recht, auf die Haltung eines Contraktes zu dringen, welcher dem andern ſchädlich geworden; oder **innerliche und äußerliche zugleich**. In wie ferne nun die Umſtände bey einem Befugniſſe, z. E. das Objekt, die Perſon, die Zeit u. ſ. f. beſtimmt, oder nicht beſtimmt ſind; ſo heißt es ein **determinirtes**, oder **undeterminirtes Recht**.

§. 125. In Anſehung der Wirkung, welche ein Recht nach ſich ziehet, iſt es entweder *jus activum*, ein Recht, etwas zu thun; oder *jus paſſivum*, ein Recht etwas von einem andern zu erwarten und anzunehmen. Endlich iſt ein Recht entweder ein **vollkommenes**, wel-

welches uns die Geſetze nicht nur zugeſtehen, ſondern da ſie uns auch im Falle der Verweigerung erlauben, daſſelbe zu erzwingen, z. E. das Recht, zu verlangen, daß mir Niemand mein Eigenthum nehme; oder ein unvollkommenes, welches man nur gütlich ſuchen und erinnern, nicht aber erzwingen darf, z. E. das Recht, etwas zu verlangen, was bloß die Billigkeit erfordert.

§. 126. Damit die bisher erklärten Eintheilungen der Rechte und Pflichten richtig applicirt werden können; ſo ſind noch folgende Lehrſätze zu merken. 1) Alle Pflichten, und poſitiven Rechte müſſen ausdrücklich erwieſen werden können. Denn ſie ſolles es wegen eines Zuſammenhanges mit den göttlichen Endzwecken ſeyn, und dieſer muß dargethan werden können. 2) Manchmal hat einer eine Pflicht, und der andere hat doch kein Recht, und umgekehrt. Z. E. Cajo können ſolche Umſtände von Titio bekannt ſeyn, wodurch er im Gewiſſen zu einer Pflicht gegen ihn verbunden wird, die aber Titius kein Recht von ihm zu fordern hat: und umgekehrt hat z. E. einer das Recht, um ein Frauenzimmer anzuwerben, ſie hat aber deßwegen keine Verbindlichkeit ja zu ſagen. Hieraus muß es entſchieden werden, in welchen Fällen die Regel zuzugeben ſey, daß derjenige Niemanden beleidige, welcher ſich ſeines Rechts bedienet.

§. 127. 3) Ein äußerliches Befugniß ſetzet zwar in irgend jemanden eine äußerliche Verbindlichkeit voraus; allein es folget nicht, daß ihm dieſelbe auch in edem Individualfalle dergeſtalt reſpondire, daß der eine

verbunden wäre, dasjenige zu thun, oder zu leiden, welches zu thun oder zu fordern der andere ein äußerliches Befugniß hat: z. E. wenn ich in eine fremde Stadt komme, ſo hat man im Thore das Recht, nach meinem Namen zu fragen; thut man es aber nicht, ſo bin ich nicht verbunden ihn von freyen Stücken zu ſagen. Man kann daher aus dem Rechte des einen allein noch nicht ſchließen, daß der andere eine Verbindlichkeit habe. Ein bloß äußerliches Befugniß ohne irgend ein innerliches, iſt auch gar kein wahres Recht: und ob es gleich andere Menſchen als ein wahres Befugniß gelten laſſen müſſen; ſo iſt doch vor Gott die Ausübung deſſelben allemal ſtrafbar. Woraus ferner fließet, daß ſowohl ein Befugniß, als eine Verbindlichkeit hinweg fällt, in wie ferne der zureichende Grund derſelben aufhöret.

§. 128. Wer inzwiſchen zu etwas befugt, oder verbunden iſt, der hat auch eine Befugniß oder Pflicht zu demjenigen, was ein einziges Mittel iſt, ſeine Befugniß oder Pflicht in die Ausübung zu bringen. Denn, wer den Zweck will, der will, wenn er nach den Regeln der Vollkommenheit handelt, auch die Mittel. Wer aber ſein Befugniß zur Ungerechtigkeit gegen den andern gebrauchet, der macht ſich, in wie ferne er ſich deſſelben darzu gebrauchen will, und ſich nicht abbringen läßt, deſſelben verluſtig. Z. E. bey der Nothwehr höret die Schuldigkeit auf, dem andern ſein Leben nicht zu nehmen. Die gemeine Sicherheit iſt hingegen der Erhaltung des Zweckes in Anſehung einzelner Perſonen allezeit vorzuziehen; und dem gemeinen

Beſten

Beſten muß daher das Privatbeſte weichen. Ja, wenn auch die Haltung einer Pflicht welche die Tugend, als den Hauptzweck des menſchlichen Lebens betrift, uns Beſchwerlichkeit, und den Verluſt unſerer ganzen zeitlichen Glückſeligkeit nach ſich zöge; ſo dürfen wir uns nicht weigern, um der Tugend willen Unglück und Verdruß zu ertragen.

Das zweyte Kapitel,

Von

Entſcheidung ſtreitender Pflichten, und Befugniſſe.

§. 129.

Streitende Pflichten und Befugniſſe ſind ſolche, da die Ausübung der einen die Ausübung der andern verhindert. Es widerſprechen demnach einander diejenigen Sätze nicht, darauf ſie ſich gründen: Denn göttliche Pflichten und Rechte können ſich niemals widerſprechen; ſondern es muß nur ausgemacht werden, welches unter beyden in dem Falle, da ſie ſich collidiren, dem andern vorgehet, oder wie ſie zu vergleichen ſind. Es iſt hierinnen eben ſo, wie mit den bewegenden Urſachen in der Welt, welche einander widerſtreiten, und eine die andere überwindet, oder einſchränket, oder ihre Richtung ändert. Kommt nun dergleichen Colliſionsfall vor, ſo unterſuche man vor allen Dingen, ob die Colliſion eine wahre, oder nur eine ſcheinbare ſey. Zu dem Ende muß

man alle mögliche Meynungen, was bey dem vorkommenden Falle zu thun oder zu laſſen ſeyn dürfte, ſorgfältig auseinander ſetzen, und die einſeitigen und zweyſeitigen Beweisgründe wohl unterſcheiden, dabey aber ſich vornehmlich für falſchen Grundſätzen, Irrthümern, und Vorurtheilen hüten. Iſt nun eine wahre Colliſion vorhanden, ſo müſſen die Beweisgründe für beyde Meynungen aus höhern moraliſchen Gründen entſchieden werden.

§. 130. Zur Entſcheidung der Colliſionen dienen demnach folgende Hauptſätze, welche aus dem Begriffe eines Geſetzes oder Befugniſſes überhaupt fließen. 1) Kein Geſetz oder Befugniß darf alſo erklärt werden, daß es in allen möglichen Fällen, uncharakteriſtiſch und unapplikabel wird. Es darf auch 2) nicht alſo ausgelegt werden, daß es beſtändig ohne alle Wirkung und alſo vergeblich iſt. Wenn 3) gar kein Grund vorhanden iſt, warum eine That oder Veränderung geſchehen ſolle oder dürfe: ſo muß alles in dem Zuſtande, darinnen es jetzo iſt, gelaſſen werden. Hernach iſt die allgemeine Regel von Entſcheidung ſtreitender Pflichten und Befugniſſe dieſe: Man thue dasjenige, wobey die meiſte Uebereinſtimmung mit den Geſetzen erhalten wird; dieſes geſchiehet, wo und wenn ein Geſetz am ſicherſten, am gewiſſeſten, und am meiſten erfüllet wird.

§. 131. Hieraus ergeben ſich ſo gleich folgende beſondere Regeln: 1) Wenn man unter zwo ſtreitenden Geſetzen, welche ſich nicht aus einem höhern Grunde entſcheiden laſſen, dem einen unter beyden, oder

auch

auch allen beyden ausweichen kann; ſo ſoll man es thun. 2) Wenn man unter zwo Pflichten beyden zugleich Genüge leiſten kann; ſo ſoll man es thun. 3) Die größere Verbindlichkeit, oder Befugniß gehet der geringern vor. Wenn 4) ein Geſetz ja eine Ausnahme leiden ſoll: ſo muß es ſo wenig als möglich geſchehen. Wenn 5) unter zwo Pflichten, oder Befugniſſen ſich dasjenige, was ihre Colliſion verurſachet, ſich auf einen Irrthum oder Eitelkeit gründet: ſo iſt diejenige vorzuziehen, welche ſich auf lauter Wahrheit und tugendhafte Endzwecke gründet. 6) Wenn wir aller angeſtellten Unterſuchung ungeachtet im Gewiſſen zweifelhaft ſind, was recht oder unrecht ſey, und ſich gleichwohl auch beyden Geſetzen nicht ausweichen läßt: ſo müſſen wir den ſicherſten Weg erwehlen, und dasjenige thun, dadurch wir bloß einen Gehorſam gegen Gott ausüben, nicht aber unſern Nutzen oder Vergnügen ſuchen.

§. 132. Zur Applikation dieſer Regeln müſſen noch ſpecialere geſucht werden; und zu dem Ende iſt zuvor das Maaß der Größe der Pflichten und Befugniſſe zu erklären. Man erinnere ſich zuvörderſt der Eintheilung der Pflichten in nothwendige und zufällige, oder formale und materiale Pflichten. Das Maaß der der Größe der Pflichten iſt demnach nicht aus ihrem materialen Nutzen herzunehmen, wie viel ſie nämlich zur zeitlichen Glückſeligkeit beytragen, ſondern vielmehr aus dem Grade des Willens Gottes, mit welchem er dieſelben verlanget. Daher hat die Verbindlichkeit der ſchlechterdings nothwendigen Pflichten eine unendliche

liche Größe. Hingegen da die zufälligen Pflichten nicht ſelbſt nothwendige Zwecke Gottes ſind; ſo iſt ihre Größe zu ermeſſen aus der Wichtigkeit ihres Zweckes, und aus der Art und Weiſe wie ſie mit demſelben verknüpft ſind.

§. 133. Die göttlichen Endzwecke aber ſind in ihrer Ordnung die Tugend, die Erhaltung des menſchlichen Lebens, und der Sicherheit der nothwendigen Mittel der Tugend und unſeres Unterhaltes; ferner die Zufriedenheit, und das Vergnügen. Mit dieſen Endzwecken hanget nun eine Pflicht, als ein Mittel dazu, theils ihrem **Weſen** nach genauer zuſammen, indem ſie ſolche entweder in höherm Grade, oder in Anſehung mehrerer Perſonen, oder länger befördert, oder wenn ſie andere gute Zwecke zugleich befördert, oder ſolche weniger hindert; theils der **Gewißheit** nach, indem ſie den Endzweck gewiſſer, als andere, befördert. Bey den materialen Pflichten iſt noch zu unterſcheiden die **objektiviſche Verbindlichkeit**, vermöge welcher die Menſchen überhaupt, oder mehr oder weniger zu etwas verbunden ſind; und die **Größe** derſelben muß aus dem Endzwecke, und dem Verhältniſſe des Mittels zu demſelben ermeſſen werden: Ferner die **ſubjektiviſche Verbindlichkeit**, vermöge welcher dieſer oder jener Menſch *in individuo* zu dieſer Zeit und bey dieſen Umſtänden zu etwas verbunden iſt. Die Größe der Befugniſſe wird ebenfalls aus der Art und Weiſe, wie ſie mit gewiſſen Zwecken zuſammen hangen, verſtanden.

§. 134. Wir wollen nun die möglichen Colliſionsfälle durchgehen, und die Regeln angeben, wornach ſie zu entſcheiden ſind. Die erſte iſt die Colliſion der Pflichten mit andern Pflichten, wo eine von beyden übertreten werden muß, oder doch nicht erfüllt werden kann. Hierbey ſind nun folgende Regeln zu beobachten. 1) Eine ſchlechterdings nothwendige Pflicht, in wie ferne ſie es iſt, muß der zufälligen und *hypothetice* nothwendigen allezeit vorgehen. 2) Die ſubjektiviſche Verbindlichkeit gehet der objektiviſchen vor. 3) Unter zwo Pflichten gehet diejenige vor, welche die meiſte Gewißheit hat: dieſes iſt der wahre Grund von der Regel, daß die vernünftige Liebe von ſich ſelbſt anfange. Wenn aber 4) ſo wohl die ſubjektiviſche Verbindlichkeit, als auch die Gewißheit der Erlangung des geſuchten Endzweckes auf beyden Seiten gleich iſt; ſo gehet diejenige Pflicht vor, welche das meiſte Gute befördert.

§. 135. Es folget ferner die Colliſion der Pflichtleiſtungen, da die Frage iſt, welche unter zwo Perſonen man in Leiſtung eines Dienſtes, den man beyden nicht erweiſen kann, der andern vorziehen ſoll? Hier iſt leicht zu begreiffen, daß derjenige den Vorzug verdienet, welcher tugendhafter iſt; welcher der würdigſte iſt; welcher es am meiſten brauchet; bey welchem es ſich nicht aufſchieben läßt; welcher etwas nicht leicht von andern erlangen kann; gegen welchen wir ſchon zuvor aus einem andern Grunde eine Verbindlichkeit haben; endlich welcher den Dienſt zur höchſten Noth brauchet.

§. 136. Der dritte Fall iſt die Colliſion der Pflichten und Befugniſſe; von Vergleichung derſelben iſt die Regel folgende: Eine jede determinirte Pflicht iſt größer als ein bloßes Befugniß; unter folgenden Bedingungen, wenn erſtlich die Pflicht, welche einer gegen den andern hat, nicht bloß aus dem Befugniſſe des andern entſprungen iſt, denn in ſo ferne ſind ſie für gleich zu halten; wenn zum andern nicht etwan die Behauptung eines Rechtes das einzige Mittel iſt, eine ganze Klaſſe von Befugniſſen überhaupt aufrecht zu erhalten; und endlich wenn nicht das auf beyden Seiten auszuübende Gute einander allzu ungleich iſt, in welchen Falle man das größere Befugniß der geringern Pflicht vorziehen kann, jedoch ſo, daß wir den andern wegen ſeines poſitiven Rechtes ſchadlos zu halten verbunden ſind.

§. 137. Endlich iſt noch die Colliſion der Befugniſſe mit Befugniſſen übrig, worüber im menſchlichen Leben nicht wenig Streitigkeiten vorzufallen pflegen. Zu Entſcheidung derſelben dienen folgende Regeln; 1) Wenn ſich ein negatives Recht des einen mit einem poſitiven Rechte des andern collidiret; ſo muß das poſitive vorgehen. 2) Das ältere Recht gehet dem neuern vor, wenn jenes nicht durch dieſes aufgehoben worden. 3) Wenn zwey ſich collidirende Rechte, etwas zu thun, einander gleich ſind; ſo müſſen beyde Perſonen gutwillig um die Helfte, wo es angehet, nachgeben, es wäre denn, daß eines unter beyden einen Schaden oder größere Beſchwerlichkeit davon hätte. 4) Wenn zwey gleich wichtige Rechte ſich dergeſtalt

geſtalt collidiren, daß keiner von beyden ſeinem Rechte ohne einen gleich großen Schaden entſagen kann, und auch keine Theilung ſtatt findet; ſo darf die überwiegende Macht bey ſonſt gleichen Umſtänden den Ausſchlag geben, und derjenige darf ſein Recht ausführen, welcher die Gewalt dazu in Händen hat. Wenn aber 5) unter zween einer an der Colliſion ſchuld iſt; ſo muß derjenige nachgeben, welcher ſie hätte vermeiden ſollen. 6) Wenn zwo oder mehr Perſonen an einerley Sache gleiche poſitive Rechte, und die Sache oder deren Genuß getheilt werden kann; ſo ſoll ſie unter ſie bey ſonſt gleichen Umſtänden getheilt werden: leidet aber dieſes die Natur der Sache nicht; ſo hat derjenige das meiſte Recht, welcher der Zeit oder der Beſitzung nach den Vorzug hat.

§. 138. Aus dem bisher angeführten läßt ſich die Frage beurtheilen, ob Noth kein Geſetz habe? Es giebet auch noch andere Regeln von Entſcheidung ſtreitender Pflichten und Befugniſſe, z. E. wenn ſich die bürgerlichen Geſetze mit den natürlichen Befugniſſen collidiren, welche aber hieher nicht gehören. Wo im übrigen die erklärten Entſcheidungsregeln nicht hinreichen, da wird jedwedem bey unpartheyiſcher Unterſuchung ſein Gewiſſen ſagen, was er jedesmal nach Beſchaffenheit der Umſtände zu thun habe.

Das

Das dritte Kapitel,
Von
den allgemeinen Pflichten, und Befugniſſen gegen alle Menſchen.

§. 139.

Unter den allgemeinen Pflichten gegen alle Menſchen verſtehen wir diejenigen, welche wir bey Gelegenheit allen vorkommenden Perſonen ſchuldig ſind. Sie müſſen dahero unmittelbar aus den Grundgeſetzen hergeleitet werden. Die höchſte Pflicht des natürlichen Rechts iſt die Menſchenliebe. Hieraus flieſſet 1) die Pflicht zu einer beſtändigen Munterkeit andern gerne zu dienen: 2) die Redlichkeit, oder die Fertigkeit, die Dienſte, dazu wir verbunden ſind, nach ſeinem beſten Wiſſen und Vermögen zu leiſten: 3) die Pflicht der Freundlichkeit, Höflichkeit, und eines liebreichen Umganges.

§. 140. Hingegen dürfen wir aus eben dem Grunde 4) Niemanden haſſen oder neiden. Vielmehr gehet 5) unſere Schuldigkeit ſo weit, ſelbſt unſere Feinde zu lieben, und daher gegen dieſelben nicht rachgierig oder unverſöhnlich zu ſeyn. Denn, indem der Feind die Pflicht mich zu lieben übertritt; ſo kann er mir hiermit kein Recht geben, auch meine Pflicht zu übertreten. Und würde ich nicht dadurch das Band der Geſelligkeit, welche zur menſchlichen Wohlfahrt ſo ſchlechterdings nöthig iſt, noch mehr trennen und zerreiſſen?

reiſſen? Es würde auch wenig Großmuth, und Beherrſchung ſeiner ſelbſt verrathen, wenn man ſich für eine einmal geſchehene Beleidigung mit einer niederträchtigen Rache begnügen wollte. Zudem haben wir 6) die Verbindlichkeit zur Beſcheidenheit, vermöge welcher wir die unvollkommenen Pflichten und Befugniſſe nicht mit Ungeſtüm fordern, ſondern vielmehr ſo viel möglich zum Nachgeben bereit ſeyn ſollen. Weil wir auch andern Menſchen mit uns einerley Rechte zugeſtehen müſſen: ſo fließet daraus 7) die Pflicht niemanden zu beleidigen. So wohl die Liebe, als die Geſelligkeit verbindet uns ferner dazu, daß wir 8) jederman diejenigen Pflichten erweiſen, welche wir ohne unſern Schaden erweiſen können. Man nennet dieſes Pflichten der Gefälligkeit.

§. 141. Eine von den allgemeinſten Pflichten, welche wir allen zu erweiſen haben, iſt 9) die Wahrhaftigkeit, das iſt, die Uebereinſtimmung des Gemüthes mit der intendirten Bedeutung derjenigen äußerlichen Zeichen und Worte, dadurch wir daſſelbe zu erkennen geben. Der Wahrhaftigkeit wird die Lügen, und die bloße Verſtellung entgegen geſetzt. Das Lügen, welches eine Unwahrheit iſt, die mit Uebertretung der Wahrhaftigkeit geredet wird, iſt dreyerley, das boshaftige, leichtſinnige, und unbedachtſame Lügen. In Colliſionsfällen, da man eben nicht ſchuldig iſt die Wahrheit zu ſagen, läßt ſich dadurch ausweichen, daß man entweder gar ſchweiget, oder nur etwas ſaget, oder unbeſtimmt und alſo redet, daß man dadurch nur zu verſtehen giebet, man wolle ſich nicht weiter erklä-

 ren.

ren. Die **Verſtellung** iſt die wiſſentliche Annehmung des Scheines, von einem Zuſtande, in welchem man ſich nicht wirklich befindet. Sie iſt zweyerley, das Diſſimuliren; welches dem bloßen Schweigen gleich gilt, und iſt daher niemals unerlaubt, ohne nur, wo man eine ausdrückliche Verbindlichkeit dazu hatte, ſeinen Zuſtand frey zu entdecken; und das Simuliren, welches durch ſolche Bezeigungen geſchiehet, die ſo gut, als die Worte, eine völlig beſtimmte Bedeutung haben, daher es nach den Regeln von der Wahrheit zu beurtheilen iſt.

§. 142. Aus der Geſelligkeit fließt das Recht, daß jedweder für ſeine geleiſteten Dienſte ordentlicherweiſe eine billige Erſetzung verlangen kann: doch fließet eben auch daher 10) die Verbindlichkeit, andern bey vielerley Gelegenheit, wenn man es zu thun vermögend iſt, umſonſt zu dienen: Nämlich wieferne ſich erſtlich einer nicht ſelbſt helfen kann; zum andern, wenn er nicht ſelbſt an ſeinem Unglücke Schuld iſt, in welchem Falle wir ihm nichts als die Pflichten der Nothdurft umſonſt zu leiſten ſchuldig ſind; Drittens, wenn es nicht wahrſcheinlich iſt, daß er auch von andern Hülfe erhalten könne, daher ich denn verbunden bin, ihm auch mit Verluſt meiner eigenen Bequemlichkeit zu dienen. Je mehr uns nun von andern gedienet worden, deſto mehr entſtehet 11) die **Pflicht der Dankbarkeit** gegen dieſelben. Die **Dankbarkeit** iſt diejenige Wirkung der Liebe, vermöge welcher wir gegen andere, welche uns Gutes erzeiget haben, bereit ſind, ihnen hinwiederum etwas gefälliges zu erweiſen.

§. 143. Es iſt nunmehro noch übrig, daß wir von den allgemeinen Befugniſſen der Menſchen gegen einander reden. Nämlich wir ſind befugt alle die angegebenen Pflichten auch von andern gegen uns zu fordern: daher aus denſelben eben ſo viel allgemeine Befugniſſe herfließen. Allein es würde überflüßig ſeyn, ſie alle herauszuſuchen, weil ſie ſich leicht ſelbſt verſtehen. Es ſoll alſo nur hier von den Befugniſſen, eine Wiedererſetzung eines zugefügten Schadens zu fordern, gehandelt werden. Es entſtehet nämlich aus der Pflicht Niemanden zu beleidigen das Recht, auf die Wiedererſtattung des von einem Beleidiger zugefügten Schadens auch durch Zwangsmittel zu dringen, unter der Bedingung, wenn ſowohl die Pflicht, welche übertreten worden, als das Befugniß, welches der beleidigte Theil gehabt hat, gewiß und determinirt geweſen ſind, und nur ſonſt der Natur der Sache nach, ſo wohl eine Wiedererſtattung, als ein Zwang darzu ſtatt finden kann.

§. 144. Um dieſe allgemeine Regel charakteriſtiſch zu machen, merke man folgende ſpeciale Regeln: 1) Von demjenigen, welchem die Verurſachung eines Schadens gar nicht zuzurechnen iſt, kann man keine Wiedererſtattung fordern. Jedoch wenn 2) einer ein bloß äußerliches Recht hat, und ſich deſſelben irrigerweiſe zum Schaden eines Unſchuldigen bedienet: ſo iſt er zur Erſetzung verbunden. Ueberall muß man 3) darauf ſehen, ob die Pflichten und Befugniſſe, welchen zuwider gehandelt worden, auch völlig gewiß und determinirt geweſen ſind. Es iſt hernach 4) gleichgül-

tig, und es muß aus der Beſchaffenheit der Sache geurtheilt werden, ob der Beleidiger die Sache ſelbſt, oder den daher zu erwartenden Vortheil und Nutzen gut thun ſoll, oder ob er zur Erſtattung beydes verbunden iſt. Wenn 5) jemand ſein äußerliches Recht oder ſeine Macht zu unſerm Schaden boshaftigerweiſe gemisbraucht hat; ſo kann man die völlige Erſtattung des verurſachten Schadens von ihm fordern. Wenn 6) einer eine Pflicht von geringerer Wichtigkeit deßwegen nicht erfüllt, weil er ſich eines weit erheblichern Befugniſſes bedienet: ſo iſt er wegen des erſtern zu einer Schadloshaltung verbunden. Wenn 7) bey einem Geſchäfte, dabey ihrer zween zu thun haben, ein Schade entſtehet, ohne daß einer von beyden Schuld hat; ſo ſoll ihn derjenige tragen, von welchem man präſumiren muß, daß er zugleich darein gewilliget hat, den aus dem Geſchäfte ſelbſt etwan zu beſorgenden Schaden zu tragen. Endlich aber 8) wenn der Beweis, ob jemand zu der Erſetzung eines Schadens verbunden ſey oder nicht, ſehr ſchwer iſt: ſo ſollen beyde gutwillig bereit ſeyn, den Schaden zu theilen.

Das vierte Kapitel,

Von den Pflichten in Anſehung unſerer ſelbſt.

§. 145.

Ein jeder Menſch, welcher ein nützlich Mitglied der menſchlichen Geſellſchaft ſeyn will, muß ſeine Kräfte wohl erkennen, wohl cultiviren, und vermehren,

mehren, und auch wohl anwenden lernen. Die Kräfte eines Menſchen ſind einzutheilen in inhäriren-de Kräfte, welche in ſeiner Perſon ſind, und theils den Verſtand, theils den Willen, theils den Körper betreffen; und in moraliſche, oder relatiſche Kräf-te, welche in gewiſſen Verhältniſſen gegründet ſind, darinnen man mit andern Geiſtern ſtehet: z. E. Reich-thum, Ehre, Freundſchaft, Vorrechte des Standes und Geſchlechtes u. ſ. f. Die Cultur dieſer Kräfte ſelbſt, und wie ſie beſchaffen ſeyn ſoll, gehöret in beſon-dere Wiſſenſchaften. Hier iſt nur zu merken, daß man ſich dabey allezeit nach gewiſſen Endzwecken rich-tet, zu welchen die Kraft geſchickt gemacht, und an-gewendet werden ſoll. Dieſelben ſind entweder allge-meine Endzwecke, welche alle Menſchen befördern ſollen; oder beſondere, welche nur einigen obliegen und daher beſondere Stände ausmachen. Wir wol-len nun ſehen, was ein gutes und nützliches Mitglied der menſchlichen Geſellſchaft dießfalls für Pflichten zu beobachten hat.

§. 146. In Anſehung der Beförderung allgemei-ner Endzwecke ſollen wir erſtlich unſern Zuſtand und Lebenswandel alſo einrichten, daß wir nieman-den ohne Urſache mißfällig werden, ſo viel näm-lich ſolches der Tugend unbeſchadet zu erhalten mö-glich iſt. Wir ſollen uns zum andern hüten, daß wir nicht durch unſere Aufführung Aergerniß geben. Einem Aergerniß geben heißt ihm eine ſolche Veran-laſſung zum Böſen geben, daß uns hernach, wegen unſerer dabey übertretenen Pflicht ein Theil der Schuld

davon zugerechnet werden kann. Man unterſcheide alſo ein gegebenes, und genommenes Aergerniß. Das erſtere iſt möglich ſo wohl durch Lehren und Ueberreden, als auch durch das bloße Exempel; ferner kann es daher entſtehen, daß wir entweder etwas wirklich Böſes thun, oder daß wir mit dem Gebrauche ſonſt erlaubter Dinge unvorſichtig umgegangen ſind.

§. 147. Die dritte Regel iſt, daß man auch dasjenige an ſich finden laſſe, was für ein äußerliches Zeichen der Tugend gehalten wird. Dieſes macht eine beſondere Art von Wohlſtande aus, welchen man den tugendhaften Wohlſtand nennen kann, und zu welchem hiermit die Verbindlichkeit erhellet. Der Wohlſtand aber überhaupt, oder das *Decorum*, nimmt ſeinen Urſprung daher, daß man gewiſſe äußerliche Umſtände als Zeichen ſolcher innerlichen Vollkommenheiten anſiehet, welche man an einem verlanget. Hier iſt vornehmlich der tugendhafte, und bloß zierliche Wohlſtand zu unterſcheiden. Den tugendhaften Wohlſtand machen diejenigen Dinge aus, welche man als Zeichen der Tugend anſiehet. Hingegen zu dem bloß angenehmen oder zierlichen Wohlſtande ſind alle diejenigen Dinge zu rechnen, welche man nur als Zeichen von idealiſchen Vollkommenheiten anſiehet.

§. 148. Weil dasjenige, was man für ein Zeichen der Tugend hält, entweder mit der Tugend ſchlechterdings nothwendig zuſammen hanget, oder nicht: ſo hat man daher die Pflichten des tugendhaften Wohlſtandes in ſolche einzutheilen, welche an ſich ſelbſt Tugenden, und in ſolche, welche an ſich

ſelbſt

ſelbſt bloße Pflichten des Wohlſtandes ſind. Man kann ferner auch den religiöſen, dienſtgeflieſſenen, ſchamhaften Wohlſtand u. ſ. w. unterſcheiden. Die Regeln der Tugend in Anſehung des Wohlſtandes ſind folgende: 1) Zu dem tugendhaften Wohlſtande ſind wir in Gegenwart anderer Leute allezeit verbunden. Und hingegen 2) dasjenige, was ſeiner Natur nach unanſtändig, und zwar dem tugendhaften Wohlſtande entgegen geſetzt iſt, ſind wir allezeit zu vermeiden verbunden. 3) Den zierlichen Wohlſtand zu beobachten ſind wir verbunden, theils wie ferne er ein Mittel zu guten Endzwecken iſt, theils um andern nicht ohne Urſache mißfällig zu werden.

§. 149. Ferner iſt nun die Frage, was ein jeder auch für beſondere und beſtimmte Endzwecke zum Beſten der menſchlichen Geſellſchaft zu befördern ſuchen, und was er inſonderheit für einen Stand und Lebensart erwehlen ſolle? Auf den erſten Anblick ſind hier drey Möglichkeiten vorhanden. Entweder jedweder Menſch ſoll ſich auf diejenigen Fertigkeiten legen, welche an ſich die edelſten ſind, und in den Hauptzweck der menſchlichen Natur den meiſten Einfluß haben; oder er ſoll dasjenige erwehlen, wozu er unter allen die meiſte Geſchicklichkeit beſitzt; oder dasjenige, wozu er genungſame Luſt und Kraft hat.

§. 150. Nun gehet es aber nicht an, daß alle Menſchen diejenige Lebensart erwehlen können, welche allernächſt mit dem an ſich edelſten Zwecke zu thun haben. Es läßt ſich auch ferner in den meiſten Fällen gar nicht beſtimmen, zu welcher Lebensart man die

meiſte Geſchicklichkeit habe; weil oft viele Endzwecke nur einerley Grad der Kraft erfordern. So oft demnach nicht ausgemacht iſt, daß jemand wegen ſeiner ausnehmenden Fähigkeit zu einer gewiſſen Lebensart eine beſondere Verbindlichkeit habe, da iſt die ordentliche Regel, daß er nur eine wahrhaftig nützliche und erbare Lebensart, und dabey eine ſolche wehle, dazu er, wo nicht das politiſche Vermögen, doch allezeit das natürliche beſitze. Uebrigens hat jedweder das Recht, bey ſonſt gleichen Umſtänden ſeiner eigenen Luſt zu folgen, und dasjenige zu wehlen, womit er ſich am liebſten beſchäftiget. Eltern und andere Aufſeher ſind daher, wenn ſich nicht ganz beſondere Umſtände ereignen, nicht befugt, ihre Kinder oder Untergebene darinnen zu hindern, ſondern vielmehr nach vorſichtiger Prüfung ſich darnach zu richten ſchuldig. Diejenige Lebensart alſo, zu welcher man wegen derjenigen Umſtände, in welche man von der Natur ſelbſt geſetzt worden, eine ſubjektiviſche Verbindlichkeit hat, nennet man den natürlichen Beruf eines Menſchen; welcher, weil die Ordnung der Natur ſo wohl von Gott gemacht worden, als auch durch deſſelben Vorſorge regieret wird, als ein göttlicher Beruf anzuſehen iſt.

Das

Das fünfte Kapitel.
Von den Contrakten oder Verträgen.

§. 151.

Es kommen bey den Dienſtleiſtungen der Menſchen gegen einander unzehlige Umſtände vor, welche ſich durch das Recht der Natur nicht haben beſtimmen laſſen, oder welche Gott, um den Menſchen zu einer vielfachen Ausübung der Tugend mehr Gelegenheit zu geben, durch daſſelbe nicht hat beſtimmen wollen. Dieſen Ungewißheiten kann nun nicht anders abgeholfen werden, als daß die Menſchen ſelbſt darüber Verabredungen nehmen, welche hier ohne Unterſchied Pakte, Contrakte, Conventionen, oder Verträge heißen können. Es iſt demnach ein Contrakt eine Verabredung gewiſſer Dienſtleiſtungen der Menſchen unter einander, welche in der Abſicht geſchloſſen wird, daß man bey Leiſtung der Dienſte ſelbſt genugſame Sicherheit habe. Die Contrakte ſind entweder einſeitig, da nur einer dem andern etwas leiſtet oder zu leiſten verſpricht, der andere aber es annimmt, z. E. wenn man einem etwas ſchenket; oder zweyſeitig, da beyde Theile einander etwas leiſten. Bey der Verabredung eines zu leiſtenden Dienſtes können die Umſtände der Zeit, des Ortes u. ſ. f. mehr oder weniger ausgemacht werden. Nach Beſchaffenheit der Zeichen, wodurch die Contrahenten ihre Einwilligung geben, ſind auch die Contrakte in ausdrückliche, und ſtillſchweigende einzutheilen.

§. 152. Alle rechtmäßige Contrakte, das iſt, alle diejenigen, bey deren Schließung nicht eine determinirte Pflicht übertreten worden, ſind wir darum, weil es Contrakte ſind, zu halten ſchuldig. Denn ſie ſind das einzige Mittel, die Pflichtleiſtungen in Sicherheit zu ſetzen; und die Haltung derſelben iſt mithin eine Pflicht gegen das ganze menſchliche Geſchlecht. Hieraus erhellen ſo gleich dieſe Folgerungen: 1) daß es keine eigentlichen Pakta mit Gott geben könne; 2) daß, nach Aufrichtung weltlicher Reiche die Potentaten von Haltung der Pakte im geringſten nicht auszunehmen ſind; 3) daß zwar alle Pakta verbindlich ſind, jedoch eines mehr als das andere, weil ſich der Grund der Verbindlichkeit überhaupt das einemal mehr, als das andere appliciren läßt.

§. 153. Weil wir die Pakte zu halten ſchuldig ſind, und alle Pakta darinnen beſtehen, daß gewiſſe Dienſtleiſtungen oder Gefälligkeiten beſtimmt werden: ſo bringen ſie wechſelsweiſe vollkommene Pflichten und Befugniſſe hervor: ja ſie geben auch das Recht Erſtattung des Schadens zu fordern. Alle Contrakte müſſen aufrichtig und ohne Argliſt und Betrug ſo wohl geſchloſſen, als gehalten werden. Denn dieſes erfordert ſo wohl die Natur der Menſchenliebe, als auch der Zweck und die Sicherheit der Contrakte. Jedoch wird durch die Redlichkeit die Klugheit nicht ausgeſchloſſen. Wenn dahero die Erfüllung eines Contraktes ohne unſere Schuld unmöglich gemacht wird; ſo fällt auch in ſo weit die Verbindlichkeit hinweg, daß die Nichterfüllung keine Treuloſigkeit iſt.

§. 154.

§. 154. Die Verbindlichkeit einen Contrakt zu halten, daferne es ein bloßer Contrakt iſt, höret auf, wenn entweder die Contrahenten den Contrakt durch ihre Einwilligung wiederum aufheben; oder wenn der eine von den paciſcirenden Theilen die Bedingungen nicht erfüllet, unter welcher der Contrakt geſchloſſen worden. Denn im erſten Falle fällt der ganze Grund der Verbindlichkeit hinweg; und da im andern Falle die Bedingung wegfällt, unter welcher paciſcirt worden, ſo fällt auch nothwendig die Schuldigkeit den Contrakt zu halten hinweg. Hingegen heben ſolche Ausflüchte, durch welche alle Sicherheit der Contrakte überhaupt verlohren gienge, die Verbindlichkeit nicht auf: z. E. daß man die Sache nicht recht überlegt habe, daß uns der Contrakt ſchädlich ſey, daß man ſey überredet worden. Jedoch fällt der Contrakt weg, wenn er durch offenbare Bosheit und Argliſt erſchlichen worden; weil dem Betrüger ſeine Bosheit kein Recht geben kann noch darf.

§. 155. Es iſt ferner ein unmittelbarer Satz aus dem erſten Begriffe von einem Contrakte: daß, wo ein weſentlicher Theil des Contraktes fehlet, derſelbe auch keine Gültigkeit haben kann. Woraus alſo nothwendig folget, daß ohne freyen Gebrauch der Vernunft kein gültiger Contrakt geſchloſſen werden kann: ferner, daß ein Contrakt über unerlaubte Dinge keine Gültigkeit habe: endlich daß das, worüber paciſcirt wird, in unſerer Gewalt ſeyn müſſe. Demnach kann man durch keinen Contrakt ausmachen, daß dieſes oder jenes wahr ſeyn ſolle. Jedoch kann man wohl mit einem über gewiſſe

Rechte oder Befugniſſe unter der Bedingung paciſci- ren, wenn er dasjenige, was wir glauben auch für wahr hält. Dergleichen geſchiehet z. E. wenn einer ein gewiſſes Glaubensbekenntniß unterſchreiben muß.

§. 156. Es iſt nun die Frage, was von erzwungenen Contrakten zu halten ſey? Hierauf iſt zu antworten, daß erſtlich ein Zwang, welcher nicht von dem Mitcontrahenten herkommt, die Verbindlichkeit des Contraktes nicht aufhebet. Ferner bleibet er gültig, wenn der Zwang nicht offenbar iſt: auch wenn er hernach freywillig gebilliget worden. Auch die im Kriege erzwungenen Pakta müſſen beſtehen; weil die Friedensconditiones von den Ueberwundenen ordentlicherweiſe erzwungen werden müſſen. Sollten ſie nun deßwegen nicht verbindlich ſeyn; ſo verlöhren dadurch die zwiſchen kriegenden Partheyen geſchloſſenen Traktaten überhaupt alle Sicherheit. Endlich müſſen auch alle rechtmäßig erzwungene Contrakte gültig ſeyn, wo nämlich auf Seiten des Zwingenden wegen eines determinirten und vollkommenen Rechtes ein Befugniß da geweſen iſt. Außer dieſen angegebenen Fällen kann kein Zwang einem Contrakte einige Verbindlichkeit geben; weil der Gezwungene, indem man ſeiner natürlichen Freyheit Eintrag gethan, hierdurch beleidiget worden. Folglich iſt es ordentlicherweiſe eine allgemeine Regel, daß alle Contrakte freywillig eingegangen und geſchloſſen werden müſſen. Im übrigen kann es Fälle geben, da das Gewiſſen nicht erlaubt, ſich der äußerlichen Rechte, die aus dem Contrakte fließen, allezeit zu bedienen.

§. 157. Wie man über unzehlige Dinge paciſciren kann: ſo kann auch einer durch einen Contrakt ſich in die Familie des andern begeben, und ſich zu gewiſſen mehr oder weniger determinirten Dienſten anheiſchig machen, dafür er ſich ſeinen Unterhalt, oder einen gewiſſen Lohn, oder beydes ausdinget. Alsdenn heißt er ein Domeſtik, oder, wenn es niedrigere Dienſte betrifft, Knecht oder Magd; deren es wiederum vielerley Arten geben kann. Der andere wird ſein Herr oder der Hausherr genennet. Demnach gründet ſich alle Verbindlichkeit der Domeſtiken und Knechte gegen ihre Herren lediglich auf die Pakte, die ſie unter einander gemacht haben. Ein jedweder Theil hat ſo viel Befugniß gegen den andern, als die Pakte entweder ausdrücklich, oder nach den Präſumtionen, welche man nach der eingeführten Gewohnheit oder nach der Billigkeit dabey machen, und als ſtillſchweigend eingegangene Umſtände des Contraktes unſtreitig anſehen muß, mit ſich bringen. Weil auf einer Seite nur eine Verbindlichkeit zum thun, und auf der andern Seite nur zum geben da iſt; ſo bekommt dadurch die Befugniß der Herren den Schein eines Herrſchens und Befehlens, hingegen die Verbindlichkeit der Domeſtiken den Schein einer Unterwürfigkeit und Gehorſams: alle ihre Pflichten und Befugniſſe aber ſind nichts anders, als Folgen ihres Contraktes. Da ſich alſo hier nicht einmal eine wahre Herrſchaft erweiſen läßt; ſo wird man daraus noch viel weniger eine Leibeigenſchaft, oder ein Recht über Leben und Tod erzwingen können.

Das ſechſte Kapitel,

Von

dem Rechte des Eigenthums.

§. 158.

Unter dem Eigenthumsrechte verſtehet man ein Recht zu dem Beſitze und Gebrauche einer Sache mit der Ausſchließung aller andern Menſchen. Es kann entweder nur einer, oder etlichen Perſonen, und dieſen wiederum gemeinſchaftlich, oder getheilt, zukommen. Man verwirre es nicht mit der bloßen Beſitzung, auch nicht mit der Herrſchaft. Die Rede iſt alſo hier von dem Eigenthumsrechte im Stande der Natur. Unter dem Stande der Natur verſtehen wir denjenigen Stand der Menſchen, da jedweder das Geſetz der Natur auf die vorfallenden Begebenheiten nach ſeiner eigenen Einſicht appliciret, ohne daß er an dem andern einen Richter oder Geſetzgeber zu erkennen ſchuldig iſt. Nun iſt zu beweiſen, daß es im Stande der Natur ein Eigenthumsrecht gebe, und wie es entſtehe.

§. 159. Das Eigenthumsrecht fließet erſtlich aus der allmeinen Pflicht der Menſchenliebe. Die Natur bringet alle Sachen roh und unbearbeitet hervor, und wir müſſen in allen Fällen allerhand Arbeit anwenden, um ſie uns zu Nutzen zu machen. Nun haben zwar alle Menſchen von Natur zu den Gütern, wie ſie die Natur hervorbringet, gleiches Recht. Allein dieſes gilt hernach nicht mehr, wenn ſich jemand

ſeines

ſeines Rechtes bedienet, und ſich durch ſeine Mühe etwas zu ſeinem Nutzen geſchickt gemacht hat. Denn es ſtritte wider die Natur der ſchuldigen Menſchenliebe, wenn ſich nun ein anderer der Sache gleichfalls anmaßen, und den erſtern um die Früchte ſeiner Arbeit bringen wollte. Folglich giebt es aus dieſem Grunde im Stande der Natur ein wahres und richtiges Eigenthumsrecht. Es iſt auch nicht etwan eine bloße Verwaltung des allgemeinen Rechtes der menſchlichen Geſellſchaft: denn dieſe iſt aus eben dem Grunde, wie ein einzelnes Mitglied, verbunden, jemanden unter den angeführten Bedingungen ein eigentliches Eigenthumsrecht zuzugeſtehen.

§. 160. Ferner läßt ſich auch im Stande der Natur ein Eigenthumsrecht aus der Geſelligkeit, und aus der Leiſtung der geſelligen Dienſte herleiten. Denn, da man ordentlicherweiſe einander gegen billige Erſetzung dienen ſoll; ſo muß auch ein Mittel da ſeyn, wodurch ſolche geſchehen kann. Habe ich nun nichts, was ich mein Eigenthum nennen, und wodurch ich einem andern ſeine geleiſteten Dienſte vergelten kann; ſo werde ich in unzehligen Fällen, wo z. E. meine bloſſen Gegendienſte nicht ſtatt finden können, anderer ihrer Hülfe entbehren müſſen. Die Nothwendigkeit eines natürlichen Eigenthumsrechts läßt ſich endlich auch aus dem gegenwärtigen laſterhaften Zuſtande der Menſchen erweiſen. Denn ſonſt können uns andere die für uns zubereiteten Mittel ohne Scheu uud ohne Verletzung des natürlichen Rechtes wegnehmen, und die Früchte der Arbeit der Fleißigen würde eine

recht-

rechtmäßige Beute der Faulen und Ungerechten seyn. Hiermit aber widerſpräche ſich das Recht der Natur ſelbſt. Folglich muß es ein wahres natürliches Eigenthumsrecht geben, welches ich gegen die Laſterhaften und gegen jederman zu behaupten berechtiget ſeyn muß.

§. 161. Aus den angegebenen Gründen des Eigenthumsrechtes läßt ſich nunmehro das Objekt deſſelben im Stande der Natur beſtimmen. Es ſind nämlich ſolches nur diejenigen Dinge, welche zu nutzen der Menſch ſeine Arbeit hat anwenden müſſen, z. E. Häuſer, zahmes Vieh, Hausrath, geſammlete Früchte, gepflügtes Feld u. ſ. w. Hingegen hat man gar keinen Grund zu behaupten, daß außerdem jemand im Stande der Natur ſich etwas eigenthümlich zuſchreiben könnte. Nachdem aber Republicken entſtanden ſind; ſo hat man guten Grund gehabt, durch die bürgerlichen Geſetze das Eigenthumsrecht auf alles, was nur eines Eigenthums fähig iſt, auszudehnen, und feſt zu ſetzen. Man ſiehet auch ein, wie ſich das Eigenthumsrecht am allerwenigſten auf Menſchen erſtrecken könne, welche vielmehr ſelbſt abſolute Endzwecke Gottes ſind, und wegen ihres Weſens gleiche natürliche Rechte mit uns haben müſſen. Wenn man auf den Urſprung der Sklaverey und Leibeigenſchaft, welcher der Krieg iſt, zurück ſiehet; ſo folget aus der Gefangennehmung der Feinde noch nicht einmal eine wahre Leibeigenſchaft derſelben, geſchweige ein Recht über Leben und Tod; am allerwenigſten daß man ſolches auch auf ihre Kinder ausdehnen wollte. Nachdem aber doch einmal,

wie.

wiewohl durch Gewaltthätigkeit, die Leibeigenſchaft eingeführet worden: ſo können es mancherley Gründe erfordern, ſie unter billigen und ſehr eingeſchränkten Bedingungen zu dulden und bey zu behalten.

§. 162. Wir haben nun ferner Achtung zu geben, wodurch einer im Stande der Natur ein Eigenthumsrecht über etwas erlangen kann? Man unterſcheide hier die urſprüngliche **Entſtehung** des Eigenthums, und die **Ableitung** deſſelben von einer Perſon auf die andere. Die urſprüngliche **Entſtehung** des Eigenthums iſt nicht die bloße Beſitznehmung von einer Sache, ſondern eine ſolche Beſitznehmung, da man auf die Hervorbringung, Herbeyſchaffung, oder Ausarbeitung derſelben entweder in eigener Perſon, oder durch andere Mühe und Fleiß angewendet hat. Denn, wenn jemand ſich z. E. nur in Gedanken einen gewiſſen Grund und Boden zueignen wollte, den er im übrigen nicht weiter nöthig hätte; ſo hätte er nicht das geringſte Recht, ihn einem andern, der ihn nöthiger brauchte, vorzuenthalten. Wären ihre poſitiven Rechte daran gleich; ſo wäre der eine wenigſtens zur Theilung verbunden, oder es käme darauf an, welcher von beyden die Sache mit Macht behaupten könnte.

§. 163. Die **Ableitung** des Eigenthumsrechtes von einem auf den andern iſt gar mancherley. Es kann erſtlich ſolches durch einen **Contrakt** geſchehen: ferner durch **Beſitznehmung** an einer **verlaſſenen**, oder **verlohrnen Sache**. Denn, ſollte das erſte nicht angehen, ſo fiele eine der vornehmſten Nutzungen des Eigenthums hinweg: und ſollte das erhaltene Eigen-

thumsrecht ſo wohl im erſten, als andern Falle nicht beſtehen, ſo gienge alle Sicherheit der Beſitzungen verlohren. Drittens kann auch das Eigenthum durch Erbſchaft von einem auf den andern kommen. Es hat nämlich der Menſch im Stande der Natur das Recht, über ſein eigenthümliches Vermögen auch auf den Fall ſeines Todes zu disponiren: welches zwar nicht aus dem Eigenthumsrechte an ſich ſelbſt folget, auch nicht aus der Natur eines Contraktes; ſondern aus den höhern Gründen des Rechtes der Natur, nämlich aus der Sicherheit des Erblaſſers ſelbſt, der allgemeinen Ruhe, und der Erhaltung der eigenthümlichen Güter, und noch aus andern Gründen mehr. Aus eben dieſen Gründen muß man auch präſumiren, daß, wenn kein ausdrücklicher letzter Wille vorhanden iſt, die Kinder oder nächſten Anverwandten Erben ſeyn ſollen. Viertens wird das Eigenthumsrecht durch rechtmäßige Gewalt erlanget, dadurch man den andern zur Erſtattung des zugefügten Schadens anhält.

§. 164. Man wird hieraus zugleich verſtehen, warum auch kleine Kinder und Raſende dennoch eines Eigenthumsrechts fähig ſind. Hingegen wird man auch leichte abnehmen, daß ein unrechtmäßiger Beſitz, der durch ſtehlen, rauben, und betrügen erlanget worden, nicht beſtehen könne. Weil das Eigenthumsrecht ein determinirtes und äußerliches Recht iſt; ſo iſt es auch ein vollkommenes, und welches, im Falle uns einer daran kränken will, durch Zwang und Gewalt, ja bis zum gänzlichen Ruin des Beleidigers, vertheidiget

diget werden darf. Doch, weil die Pflichten in Anſehung des Eigenthums nur hypothetiſche Pflichten ſind, welche theils aus dem Zwecke des Eigenthums, theils aus der Sicherheit menſchlicher Rechte und Zwecke überhaupt beurtheilt werden müſſen; ſo können auch in außerordentlichen Fällen, wo dieſe Gründe nicht ſtatt finden, die Pflichten des Eigenthums eine Ausnahme leiden.

§. 165. Weil die Abtretung des Eigenthums das gewöhnlichſte Mittel iſt, welches zur Erſetzung gebraucht wird: ſo iſt hier noch überhaupt von den Mitteln der Erſetzung, dahin inſonderheit das Geld gehöret, etwas zu ſagen. Bey der Erſetzung wird allezeit auf eine Gleichheit des Werthes der Dienſtleiſtungen von beyden Seiten geſehen. Der **Werth** eines Dinges iſt die Beſtimmung der Größe ſeiner Güte. Daher gründet ſich der Werth eines Dinges allezeit auf den Zuſammenhang deſſelben mit den menſchlichen Endzwecken und Begierden. Nach dem dieſelben allen Menſchen gemein, oder nur dieſer und jener Perſon eigen ſind; ſo iſt der **Werth** der Sachen entweder ein **allgemeiner**, oder ein **beſonderer**. Weil nun die Umſtände, wodurch der Werth beſtimmt und wornach er geſchätzt wird, ſehr veränderlich ſind; ſo kann der Werth der Dinge im Stande der Natur nicht anders, als durch Pakta beſtimmt werden. Die Erſetzung ſelbſt kann alsdenn auf zweyerley Art geſchehen, entweder wenn man den Gegendienſt **in Natur** erhält; oder wenn man eine **Anweiſung** an jemand anders bekommt und annimmt. Dergleichen Anweiſung alſo

iſt ein bloßes Zeichen der Befugniß, gegen welches andere einige Dienſte von gewiſſem Werthe zu leiſten bereit ſind.

§. 166. Weil nun die Erſetzung der jedesmaligen Gegendienſte durch andere Dienſte oder durch Umtauſchung höchſt beſchwerlich iſt; ſo iſt es eine große Bequemlichkeit, wenn anſtatt deſſen ein durchgehends geltendes Zeichen geleiſteter Dienſte, und des Befugniſſes Gegendienſte zu fordern, vorhanden iſt. Dergleichen allgemeines Zeichen nennet man *pretium eminens*, weil es zum allgemeinen Maaße und Zeichen des Werthes gebraucht wird. Die Materie aber, welche das *pretium eminens* haben ſoll, muß dauerhaft, nicht zu rar, aber auch nicht zu häufig ſeyn; über dieſes iſt es gut, wenn es etwas iſt, welches an ſich den Menſchen gefällt. Wenn man dieſes erwägt, ſo wird man einen ſehr vernünftigen Grund einſehen, warum das Geld eingeführet worden. Wie nun aber die Materie des *pretii eminentis* an Menge zunimmt; ſo nimmt in eben der Proportion der Werth derſelben ab: und nimmt ſie hingegen ab, ſo nimmt der letztere zu. Wenn alſo das Geld nur in einem Lande, nicht aber in den andern, welche damit Gewerbe haben, zunimmt; ſo wird daſſelbe Land, gegen die andern gerechnet, dadurch in der That reicher.

Das

Das ſiebente Kapitel,
Von dem Eheſtande.

§. 167.

Die Menſchen ſollen ſich nach Gottes Abſicht, die er in der Natur zu erkennen giebt, fortzeugen. Allein Gott will auch, daß die Menſchen erhalten werden, und die von ihm für ſie beſtimmten Endzwecke ſuchen und erreichen, und daher mit einem Worte wohl erzogen werden ſollen. Die Verbindlichkeit zur Erziehung aber kann Niemanden, als den Eltern zukommen, weil außerdem die Erziehung unſicher und unbeſtimmt wäre, weil ferner die Natur ſelbſt darzu anweiſet, und den Eltern einen natürlichen Liebestrieb gegen die Kinder eingepflanzt hat. Es iſt demnach nöthig, daß die Eltern eines Kindes gewiß ſind, und es muß ferner gewiß ſeyn, daß ſie für die Erziehung deſſelben gemeinſchaftlich ſorgen wollen. Dieſes kann nicht anders geſchehen, als wenn ſie vermittelſt eines Paktes ſich gegen einander darzu verbindlich machen. Derjenige Stand alſo, in welchen Mann und Weib vermittelſt eines Paktes treten, und ſich anheiſchig machen, ſo wohl ihre Zeugungskräfte einander allein zu widmen, als auch die Erziehung ihrer Kinder gemeinſchaftlich und redlich zu beſorgen, heißt der Eheſtand. Hieraus erhellet ſo gleich die Wichtigkeit der Pflichten des Eheſtandes, welche nun weiter zu unterſuchen ſind.

§. 168. Weil der Zweck des Eheſtandes einer der wich-

wichtigſten Hauptzwecke Gottes, und des ganzen menſchlichen Geſchlechtes iſt: ſo ſiehet man, daß die Verbindlichkeit, einen richtig geſchloſſenen Eheſtand nicht wieder aufzuheben, nicht bloß auf die Natur des Contraktes, ſondern über dieſes noch auf die Liebe gegen Gott, und gegen die menſchliche Geſellſchaft, inſonderheit aber gegen die Kinder, gegründet iſt. Daher kann der Eheſtand nicht, wie andere Contrakte, durch beyderſeitige Einwilligung aufgehoben werden; ſondern wenn dieſes geſchehen ſoll, ſo muß ſolches auch aus den andern Gründen der Verbindlichkeit zugleich beurtheilet werden. Da es aber doch dem Eheſtande weſentlich iſt, daß er durch einen Contrakt anfangen muß; ſo kann man auch nicht ſagen, daß ein wahrer und gültiger Eheſtand geſchloſſen worden, wenn ein dem Contrakte weſentlicher Umſtand dabey gefehlet hat.

§. 169. Da Gott und der ganzen menſchlichen Geſellſchaft an dem Zwecke des Eheſtandes ſo viel gelegen iſt: ſo kann daher eine rechtmäßig geſchloſſene Ehe durch dasjenige nicht wieder aufgehoben werden, was überhaupt der Sicherheit des Eheſtandes widerſtreitet. Man ſiehet hieraus, daß die Unfruchtbarkeit keine rechtmäßige Urſache zur Eheſcheidung ſey. Aus eben dem Grunde muß auch einer, der durch einen Zufall oder durch ſein eigenes Verſehen in ſeinem Eheſtande unglücklich wird, ſein Unglück oder die Schuld ſeines Verſehens geduldig ertragen. Eben ſo wenig kann die Ehe durch einen vorgegebenen unverſöhnlichen Haß gegen den Ehegatten aufgehoben werden, welcher vielmehr

mehr verbeſſert werden ſoll. Gleichergeſtalt iſt auch ein liederliches Leben des Ehegatten, wenn es nur nicht ehebrecheriſch iſt, keine rechtmäßige Urſache der Eheſcheidung. Eben deßwegen wird auch die Ehe nicht geſchieden, wenn ein Ehegatte vorgiebet, daß er von einem dritten zur Heyrath gezwungen, oder von ſeinem Ehegatten dazu überredet worden ſey. Hingegen giebt es aus eben dem vorigen Grunde rechtmäßige Urſachen der Eheſcheidung: nämlich wenn ein Mann beym Anfange der Ehe ſeine Frau ſchon von einem andern ſchwanger findet, ingleichen wenn ein Ehegatte Ehebruch treibet, oder den andern böslich verläßt. Sind nun nicht dergleichen rechtmäßige Urſachen zur Eheſcheidung vorhanden; ſo muß die Ehe lebenslang beſtehen, wie ſie denn auch nicht anders, als auf Zeitlebens geſchloſſen werden kann.

§. 170. Der Zweck des Eheſtandes iſt ein ſehr wichtiger göttlicher Endzweck. Es entſtehet alſo die Frage: ob jederman in denſelben zu treten verbunden, nämlich lich ein jedweder, welcher nach ſeinen phyſikaliſchen und politiſchen Umſtänden Kinder zu erzeugen und zu erziehen geſchickt iſt? Wenn dieſes ſeyn ſollte; ſo müßte ſich die Verbindlichkeit auf einen ſolchen Willen Gottes gründen, vermöge deſſen die Zeugungskräfte eines jeden Menſchen auch in der That zur Zeugung angewandt werden ſollten: woraus aber zugleich mancherley Folgerungen wider die Sicherheit der Ehen überhaupt fließen würden. Folglich hat, wenn nicht beſondere Umſtände dazu kommen, jedweder Menſch nur

ein poſitives Recht, nicht aber eine Verbindlichkeit zum Heyrathen.

§. 171. Die moraliſche Liebe iſt die beſte beyhelfende Urſache zu williger Leiſtung aller derjenigen Schuldigkeiten, darzu Ehegatten einander verbunden ſind: ja, da ſich die Menſchen durch Betrachtung ihrer Pflichten ſo wenig regieren laſſen; ſo iſt ſie das einzige, was die Pflichten des Eheſtandes und die Beförderung ſeines Endzweckes unter den Ehegatten in genugſame Sicherheit ſetzet. Es iſt dahero höchſt nöthig, daß ſich die Schlieſſung einer Ehe gleich vom Anfange darauf gründe. Der Eheſtand iſt auch ſeiner Natur nach das geſchickteſte Mittel, einen beſtändigen und völlig vertrauten Freund zu haben, und mit ihm in ſolcher Geſellſchaft zu leben, welche die Ruhe und Bequemlichkeit des Lebens ungemein befördert. Gott giebet auch dieſes durch die beliebte Ordnung deutlich zu verſtehen, vermöge welcher er gemacht hat, daß ein Menſch vor ſich allein ſein Geſchlechte nicht fortpflanzen kann. Demnach hat man eine **vertraute Freundſchaft** als einen göttlichen **coordinirten Zweck** vom Eheſtande anzuſehen. Der **Eheſtand** iſt alſo, um ihn vollſtändig zu definiren, ein ſolcher Stand, welcher theils die Erzeugung und Erziehung der Kinder, theils eine vertraute Freundſchaft und bequeme Geſelligkeit zum Zwecke hat. Hierinnen liegt der Grund, warum auch alten Leuten noch das Recht zu heyrathen zugeſtanden werden muß.

§. 172. Es iſt nun die Frage zu entſcheiden, ob im Stande der Natur ein Eheſtand zwiſchen mehr,

als

als zwo Perſonen ſtatt finden könne? Die Polyandrie iſt an ſich widerſinniſch: daher kommt die Frage hauptſächlich auf die Vielweiberey oder Polygamie an; und was wider dieſe eingewendet werden kann, das gilt von jener ebenfalls. Daß die Vielweiberey zum Zwecke des Eheſtandes nicht nöthig ſey, erhellet theils daraus, weil es nicht darauf ankommt, daß viel Kinder erzeuget, ſondern daß ſie wohl erzogen werden, welches bey der Polygamie nicht leicht angehet; theils lehret auch die Erfahrung, daß die Welt durch einfache Ehen genungſam bevölkert werde, und daß die Länder, wo nur dieſe geduldet werden, gemeiniglich volkreicher ſind, als diejenigen, wo die Polygamie erlaubt iſt.

§. 173. Allein es iſt noch die Frage, ob nicht die Polygamie weniſtens zugelaſſen ſey? welches aber zu verneinen iſt. Denn erſtlich, wenn wir auch nicht auf den verderbten Zuſtand des menſchlichen Geſchlechtes ſehen wollten; ſo lehret doch die Erfahrung, daß die Vielweiberey der gegenwärtigen Einrichtung der Welt, welche ſich doch von Gott herſchreibet, widerſtreitet; indem man vielfältig wahrgenommen, daß die Perſonen von beyderley Geſchlechte beynahe in gleicher Anzahl gebohren werden, und zwar ſo, daß der Mannsperſonen immer noch um einen merklichen Theil mehr gebohren werden. Dieſer Wink der Natur kann nicht vergebens ſeyn. Und ſollte die Polygamie eingeführet werden; ſo würden viele eines natürlichen poſitiven Befugniſſes beraubet werden, an welchen ſie doch Niemand zu kränken berechtiget iſt. Hernach

kann die Polygamie bey dem jetzigen laſterhaften Zuſtande der Menſchen mit der Tugend und Sicherheit der Zwecke des Eheſtandes noch vielweniger beſtehen; und es würde hier zu weitläuftig werden, alle die daraus herfließenden übeln Folgen zu erzehlen. Auch die Fürſten ſind nicht berechtiget, hierinnen in Anſehung ihrer Perſonen eine Ausnahme zu machen. Jedoch räumet man ein, daß die Vermeidung der Polygamie nur eine hypothetiſche Pflicht ſey.

§. 174. Da das bürgerliche Recht die Heyrath zwiſchen manchen Perſonen wegen der nahen Blutsfreundſchaft nicht verſtattet; ſo kann man fragen, ob es auch nach dem Rechte der Natur verbotene Grade gebe? In der Seitenlinie ſiehet man gar keinen Grund, dergleichen zu bejahen: nur iſt es der Klugheit nicht gemäß, zwiſchen Geſchwiſtern ordentlicherweiſe Heyrathen zu geſtatten. Hingegen in der abſteigenden Linie lehret uns eine natürliche innerliche Empfindung, daß die fleiſchliche Vermiſchung der Kinder mit ihren Eltern oder Stiefeltern ſchändlich ſey; ob ſich gleich der Beweis davon nicht durch abſtrakte Sätze völlig klar machen läßt. Es gehöret alſo dieſelbe mit zu den zu unſerm Gewiſſenstriebe gehörigen angebohrnen Ideen.

§. 175. Der Gebrauch der Zeugungskräfte iſt vermöge der Natur derſelben zu nichts, als zur Erzeugung der Kinder geſchickt. Demnach iſt dieſelbe der einzige Zweck Gottes, welchen er durch den Gebrauch der Zeugungskräfte zu befördern geſucht hat. Die

An-

Anwendung derſelben iſt vermittelſt eines natürlichen Triebes mit Vergnügen verknüpft, welches die Menſchen zum Eheſtande antreiben, und zugleich die Koſtbarkeit und Beſchwerlichkeit deſſelben verſüſſen ſoll. Demnach iſt die Anwendung der Zeugungskräfte außer dem Eheſtande, ja überhaupt ohne den rechtmäßigen Zweck Kinder zu erzeugen, da ſie bloß um des Vergnügens willen geſchiehet, wieder die göttliche Abſichten, und mithin ſündlich und eitel. Die Anwendung derſelben außer dem Eheſtande heißt **Hurerey**: hingegen im Eheſtande mit einer andern Perſon als mit dem Ehegatten, **Ehebruch**. Aus dem Zeugungstriebe entſtehen, wie aus allen Trieben, gewiſſe andere abſtammende Begierden, welche in ihrer gehörigen Subordination, und unter der Bedingung der nöthigen Klugheit im Eheſtande ihren Nutzen haben: hingegen iſt Niemand berechtiget außer dem Eheſtande denſelben nachzuhangen. Diejenige Regierung der Zeugungskräfte, und der daraus abſtammenden Begierden, da dieſelben nicht anders, als den göttlichen Abſichten gemäß angewandt werden, heißt **Keuſchheit**: Das Gegentheil derſelben iſt die **Unzucht**. Es iſt demnach die Keuſchheit eine allgemeine Tugend, deren ſich jederman zu befleißigen hat: und es zeiget eine große Verwilderung und Unvernunft der Menſchen an, daß ſie die Pflichten der Keuſchheit ſo leichtſinnig und für ſo geringe achten.

Das achte Kapitel,
Von
den Pflichten und Befugniſſen der Eltern und Kinder gegen einander.

§. 176.

Die Eltern haben die Schuldigkeit die Kinder zu erziehen. Gott hat ihnen auch darzu einen beſondern Grundtrieb eingepflanzet. Es iſt auch dabey kein Unterſchied zu machen, die Kinder mögen ehelich oder unehelich ſeyn. Zur Erziehung ſelbſt aber gehören drey Stücke 1) die Sorge für die Erhaltung des Lebens, der Kräfte, und Geſundheit der Kinder; 2) Die Unterweiſung, und Angewöhnung zur Tugend; 3) Die Unterweiſung, und Angewöhnung zu ſolchen Fertigkeiten, Künſten, und Geſchicklichkeiten, dadurch ſie nützliche Mitglieder der menſchlichen Geſellſchaft werden. Auch ſind Eltern bey ihrem Abſterben, wenn ſie unerzogene Kinder hinterlaſſen, ſchuldig, ihnen ſo viel Vermögen, als zur Erziehung nöthig iſt, durch Erbſchaft zu hinterlaſſen: nichtweniger ſind ſie auch, vermöge der phyſikaliſchen Dependenz der Menſchen von einander, verbunden, ihren ſchon erzogenen Kindern, wenn nicht beſondere Urſachen darzu vorwalten, ihr Vermöge nicht zu entziehen.

§. 177. Weil in der Wahl der Mittel bey der Erziehung viel unbeſtimmtes iſt; ſo müſſen die Eltern die Befugniß haben, ihrem eigenen Gutachten darinnen zu folgen, welches die väterliche Gewalt heißt; wie-

wiewohl ſie der Mutter ebenfalls zukommt. Dieſe väterliche Gewalt erſtreckt ſich aber nicht dahin, daß Eltern ihre Kinder wegſetzen, verkauffen, verſtümmeln, oder gar tödten dürfen: jedoch giebt ſie den Eltern das Recht, ſich zum Beſten ihrer Kinder nach Befinden auch unangenehmer Zwangsmittel bedienen zu dürfen, welches züchtigen heißt. Je mehr aber die Kinder an Alter und Verſtande zunehmen, um ſo viel mehr nimmt auch das Recht der väterlichen Gewalt ab, bis ſie endlich alsdenn gar aufhöret, wenn die Kinder von den Eltern keine Erziehung mehr brauchen und genieſſen. Bey Töchtern iſt alſo das Ende der väterlichen Gewalt ordentlicherweiſe nicht eher, als nach ihrer Verheyrathung zu ſetzen, darauf ſich auch das Recht der Eltern gründet, über die Verheyrathung derſelben zu disponiren.

§. 178. Nunmehro laſſen ſich auch leichte die Befugniſſe beſtimmen, welche die Kinder gegen die Eltern haben. Sie können nämlich ihre Erziehung, ingleichen ihren Unterhalt von ihnen ſo lange fordern, bis ſie in derjenigen Lebensart, zu welcher ſie von den Eltern beſtimmt worden, ſo weit gekommen ſind, daß ſie ſich ſelbſt forthelfen können. Ferner haben die Kinder die Befugniß zu fordern, daß, wenn ſie zu Verſtande gekommen, die Eltern auf ihre Gegenvorſtellungen achten; und ſie auch daher nicht wider ihre Neigung zu einer Lebensart zwingen. Endlich haben ſie auch das Recht, wie ferne nicht ein ausdrücklicher letzter Wille der Eltern vorhanden iſt, das Vermögen derſelben ganz zu erben.

§. 179.

§. 179. Die Pflichten, welche Kinder ihren Eltern ſchuldig ſind, entſtehen aus zweyerley Grunde. Einige ſind Pflichten der Dankbarkeit, welche ſie den Eltern für die ſehr große Wohlthat der Erziehung, die ſo viel Beſchwerlichkeit und Koſten erfordert, lebenslang ſchuldig ſind. Andere aber ſind natürliche Kindespflichten, welche aus derjenigen phyſikaliſchen Dependenz von den Eltern ihren Urſprung nehmen, vermöge welcher ſie ihnen ihr Leben zu danken haben. Die Natur und die innerliche Empfindung lehren uns nämlich, und alle geſittete Völker haben es erkannt, daß den Kindern auch eine große Pflicht der Ehrerbietung und Liebe gegen ihre Eltern ſchon deßwegen oblieget, weil ſie ihre Eltern ſind, ungeachtet ſie dieſelben nicht erzogen haben, oder auch wohl nicht haben erziehen wollen. Denn dieſes iſt eine der merkwürdigſten Verknüpfungen der Dinge, welche Gott in der Welt gemacht hat, und welcher daher unſer Thun und Laſſen gemäß eingerichtet werden ſoll. Die Regel ſelbſt aber, wornach wir hierbey verfahren, gehöret mit zu den angebohrnen Ideen des Gewiſſenstriebes.

§. 180. Aus beyden Gründen der Verbindlichkeit zugleich, welche Kinder gegen ihre Eltern haben, flieſſet erſtlich in Anſehung der unerzogenen Kinder inſonderheit die Pflicht des Gehorſams, daß ſie ſich nach der Einſicht und dem Willen der Eltern ehrerbietig richten und ihnen folgen ſollen, weil ſich ihr unreifer Verſtand noch nicht ſelbſt gehörig zu regieren fähig iſt. Ferner folget daraus in Anſehung der erwachſenen Kin-

der,

der, daß, wenn Eltern verarmen, oder ſonſt Hülfe brauchen, ihnen Niemand ſo ſehr, als ihre Kinder, da ferne ſie können, zu dienen verbunden ſind. Weil im übrigen die natürlichen Kindespflichten ſchlechterdings ihrer Natur nach unveränderlich ſind; ſo können auch dieſelben durch keine bürgerlichen Anſtalten oder Geſetze aufgehoben werden.

Das neunte Kapitel,

Von

den Eydſchwüren.

§. 181.

Wenn man ein wenig nachdenket, was eine übertretene Schuldigkeit zu ſagen hat, und nach ſich ziehet: ſo findet man, das kein Bewegunsgrund wichtiger ſey, als wenn man einem die Göttlichkeit derjenigen Pflicht, die er ſchon jetzo hat, oder die er ſich jetzo zuziehet, zu Gemüthe führet. Es ſind daher alle Völker hierauf als auf ein Mittel der Sicherheit der Pflichtleiſtungen der Menſchen gegen einander gefallen, daß ſie ihre Gedanken und Entſchließungen unter ausdrücklicher Anrufung Gottes zu erkennen gegeben haben, welches ſchwören heißt. Ein Eydſchwur iſt alſo eine auf die größere Sicherheit der Pflichtleiſtungen abzielende religiöſe Handlung, da einer ſeine Verſicherungen durch ausdrückliche und ehrerbietige Anruffung Gottes beſtätiget, in welcher er verlanget, daß derſelbe alle Unwahrheit und Treuloſigkeit rächen ſoll. Man verwirre ihn nicht mit einer bloßen

Be-

Betheurung, wodurch man nur ſeinen Worten einen größern Beyfall zuwege bringen will.

§. 182. Die Verbindlichkeit zu einer Sache wird durch den Eyd vermehret, und zwar aus dreyerley Grunde: 1) aus der Ehrerbietung, die wir Gott ſchuldig ſind; 2) aus der Schuldigkeit, die wir haben, die Pflichten der gemeinen Sicherheit gegen die menſchliche Geſellſchaft zu beobachten; und 3) weil wir ſonſt unſerm Gewiſſen wiſſentlich zuwider handeln. Da nun eine wiſſentliche Uebertretung deſſen, was man beſchwöret, ein Meineyd genennt wird; ſo läßt ſich abnehmen, wie groß die Sünde des Meineydes ſey, und was er für ein großes Verderben des Gemüthes bey demjenigen anzeige, der ihn begehet. Bringt denn aber der Eyd eine neue Verbindlichkeit hervor? Allerdings. Denn die Verbindlichkeit ſelbſt iſt zwar auch ohne den Eyd ſchon vorhanden: der Eyd aber bringt einen neuen Grad der Verbindlichkeit hervor, und ſchließt, indem er jemanden geleiſtet wird, ein Pakt mit demſelben zugleich in ſich, welches durch den hinzukommenden Eyd noch weiter beſtärket wird. Weil nun die Verbindlichkeit des Eydes aus mehr, als einerley Grunde entſtehet; ſo hat man auch auf alles zugleich zu ſehen, wenn man urtheilen will, in welchen Fällen die Verbindlichkeit eines gethanen Eydes wiederum aufhöre. Dieſes geſchiehet, wenn er durch ungerechten Zwang erpreſſet, oder durch Bosheit erſchlichen worden: ferner wenn die Haltung des Eydes einer ausgemachten Pflicht zuwider liefe. Iſt dieſes letztere aber nicht, ſo kann man einen Eyd zu halten ver-

verbunden ſeyn, wenn er auch um ungegründeter Umſtände wegen, hinder welchen aber keine Bosheit geſteckt, gethan worden.

§. 183. Ein Eyd iſt in Anſehung der veranlaſſenden Gelegenheit ein deferirter, oder offerirter. In Anſehung der Sache, welche man beſchwöret, iſt er entweder eine eydliche Ausſage, oder eine eydliche Zuſage. Eine Gattung von der eydlichen Ausſage iſt der Religionseyd, welcher eigentlich dieſen Verſtand hat, daß einer dadurch bezeuget, ob er dieſes oder jenes in Religionsſachen für wahr halte, und dabey zu bleiben gedenke.

§. 184. Aus der Natur des Eydes laſſen ſich nun folgende Pflichten in Abſicht auf denſelben beſtimmen. Weil ein Eyd ein Mittel zur Sicherheit der Pflichtleiſtungen ſeyn ſoll: ſo muß man in der Auslegung und Leiſtung deſſelben treu und redlich verfahren. Mithin ſoll aller Betrug, und inſonderheit der Vorbehalt in Gedanken ausgeſchloſſen werden. Eine *reſervatio mentalis* iſt eine verſchwiegene Einſchränkung des Eydes, wodurch derſelbe einen andern Verſtand bekommt, und nach welcher man ihn doch dem Wortverſtande, oder ſonſt der Redlichkeit zuwider ausleget und leiſtet. Hiermit wird aber ein völliger Meineyd begangen. Da man nun in ſich und in andern die Hochachtung und Ehrerbietung gegen den Eyd erhalten muß: ſo folget weiter, daß man nicht bey Kleinigkeiten, und ohne Noth, noch weniger gar im Scherze ſchwören ſoll. Ein jedweder Eyd zielet auf die Rührung des Gewiſſens ab; Folglich muß ihn der Schwörende ver-

ſtehen, und muß auch ein Gewiſſen haben; daher Unwiſſende, und Ungewiſſenhafte nicht zum Eyde gelaſſen werden ſollen. Ein jedweder Eyd ſoll bey Gott geſchehen. Wenn man alſo bey etwas anderm, als bey dem wahren Gott ſchwöret; ſo iſt es entweder nur ein Misbrauch des Eydes, oder eine Abgötterey. Von einem Abgötter kann aber auch ein Eyd bey ſeinem Abgotte angenommen werden; weil er auch durch ſein irrendes Gewiſſen verbunden iſt, denſelben zu halten, widrigenfalls aber einen Meineyd begehet.

§. 185. So oft der Eyd zu einer Pflicht hinzukommt; ſo bekräftiget er dieſelbe. Folglich hat er auch dieſe Kraft, wenn er zu einem rechtmäßig erzwungenen Contrakt hinzukommt. Ordentlicherweiſe muß aber ein Eyd freywillig ſeyn. Soll nun ein Eyd eine Pflicht beſtärken; ſo darf er, wenn er eine Verbindlichkeit haben ſoll, über nichts unerlaubtes geleiſtet werden. Daher aus dieſen und den vorigen Gründen ein Eyd ungültig iſt, welchen man einem Räuber aus Furcht des Todes geleiſtet hat, und gezwungen worden, ihm zu verſprechen, daß man ihn nicht verrathen wolle. Es iſt aber eine ganz andere Frage, ob und wenn man ſich zu einem Eyde, den man nicht zu halten gedenket, zwingen laſſen dürfe, und nicht vielmehr das gedrohete Uebel ertragen ſolle? Es findet nämlich ſolches nicht eher, als im äußerſten Nothfalle ſtatt; und es muß die Frage jedesmal aus den allgemeinen Gründen von Entſcheidung ſtreitender Pflichten beurtheilet werden.

Das

Das zehnte Kapitel,
Von
den Pflichten und Befugniſſen der Obrigkeit und Unterthanen.

§. 186.

Derjenige Zuſtand, in welchem wir bishero die Menſchen betrachtet haben, heißt der Stand der Natur. In demſelben aber können die Menſchen, nachdem ſie böſe und verdorben geworden ſind, nicht bleiben, wenn die göttlichen Abſichten in Anſehung ihrer aller mit genungſamer Sicherheit, ſo gut als möglich, befördert werden ſollen. Denn einzelne oder wenige Menſchen würden der äußerlichen Gewalt der Böſen nicht gewachſen ſeyn; daher iſt nöthig, daß ſie in große Geſellſchaften zuſammen treten. Wenn dieſes geſchiehet, ſo müſſen allerhand Anſtalten zu dem allgemeinen Beſten gemacht werden, welche Sorge jemanden aufgetragen werden muß. Weil noch weiter in einer ſolchen Geſellſchaft immer einige ſeyn werden, welche in Beſtimmung und Ausführung der Pflichten und Befugniſſe des Rechts der Natur die Sache zu hoch ſpannen, oder unbillige Forderungen machen möchten: ſo muß jemand ſeyn, der in ſtreitigen Fällen den Ausſpruch thun darf, welchen ſich die andern unterwerfen müſſen. Ja weil auch viele in Erfüllung auch ihrer determinirten Pflichten nachläßig ſeyn, oder denſelben zuwider handeln möchten: ſo muß jemand in der Geſellſchaft befugt ſeyn, dieſelben durch Zwangsmittel darzu anzuhalten.

§. 187. Aus dieſem allen erhellet die Nothwendigkeit der weltlichen Reiche oder Republiken. Eine Republik iſt alſo eine Geſellſchaft, in welcher eine Menge Menſchen zu beſſerer Behauptung der natürlichen Pflichten und Befugniſſe einer moraliſchen Perſon die Beſorgung der gemeinen Wohlfahrt und Sicherheit auftragen, und ſich im demjenigen, was darzu nöthig iſt, dem Willen und Urtheile derſelben unterwerfen. Weil nun bey den jetzigen Zuſtande der Welt die Republiken ein einziges Mittel der menſchlichen Wohlfahrt ſind: ſo iſt die Aufrichtung derſelben ein göttlicher Wille, und die dahin gehörigen Pflichten ſind göttliche Pflichten, und zwar gegen die ganze Geſellſchaft. Die urſprüngliche Entſtehungsart der weltlichen Reiche, welche vermuthlich zuerſt durch Tyranney geſchehen, verändert auch nichts in der Göttlichkeit ihrer Pflichten. Denn dieſe fließen aus der Natur der Sache, und nicht aus der zufälligen Art ihrer Entſtehung.

§. 188. In jedweder Republik alſo kommen zweyerley Perſonen vor, erſtlich eine moraliſche Perſon, deren Urtheile die Beſorgung und Verwaltung der gemeinen Wohlfahrt und Sicherheit in ihrem eigenen Namen überlaſſen iſt, welche der Regente, und deſſen Recht die Majeſtät genennet wird; zum andern eine Menge Menſchen, welche die Verbindlichkeit haben, den Anſtalten derſelben zu gehorchen, und welche die Unterthanen oder Bürger genennet werden. Die Majeſtäten alſo, in ſo ferne ſie Majeſtäten ſind, befinden ſich im Stande der Natur: die Unterthanen

aber

aber haben demſelben in ſo ferne abgeſagt. Die Pflichten der Regenten beſtehen demnach darinnen, daß ſie überall die gemeine Wohlfahrt zu ihrem Zwecke machen, und ſich der ihnen zukommenden Rechte niemals anders, als dieſem Zwecke gemäß bedienen: Hingegen den Unterthanen die ihnen im Stande der Natur zukommenden Recht nicht weiter einſchränken und beſchneiden, als wie ferne ſolches die gemeine Wohlfahrt, als der einzige Zweck der eingeführten Majeſtät, erfordert.

§. 189. Die Rechte der Majeſtät theilet man ein in weſentliche, welche mit ihrem Endzwecke unzertrennlich verknüpft ſind; und in zufällige, welche derſelben noch außerdem zugeſtanden werden, dergleichen z. E. die Münz- und Jagdgerechtigkeit iſt. Im Rechte der Natur haben wir uns nur um die erſtern zu bekümmern. Die weſentlichen Majeſtätsrechte ſind entweder ſolche, welche der Regent gegen ſeine eigenen Unterthanen ausübet; oder ſolche, welche er gegen andere Völker ausübet; und die ins folgende Kapitel gehören.

§. 190. Diejenige moraliſche Perſon, welche die Majeſtätsrechte beſitzet, muß das Recht haben, ſo wohl bürgerliche Geſetze, als einzelne Befehle zu geben. Ein bürgerlich Geſetz iſt ein allgemeiner Wille, welchen der Regente vermöge des ihm obliegenden Amtes, das gemeine Beſte zu beſorgen, kund thut, und nach welchem ſich alle Unterthanen zu richten ſchuldig ſind. Es wird darinnen entweder etwas zu thun oder zu laſſen vorgeſchrieben, oder es

werden einigen Unterthanen, mit Ausſchließung der andern, gewiſſe poſitive Rechte ertheilet. Der Wille des Regenten iſt entweder ein ausdrücklicher, oder ſtillſchweigender Wille; welcher letztere auch die Gewohnheiten zu Geſetzen macht. Dieſe Geſetze erhalten ihre innerliche und wahre Verbindlichkeit allererſt mittelbar durch ein göttliches Geſetz, welches verlangt, daß der Obrigkeit gehorcht werden ſoll.

§. 191. Je mehr nun gewiſſe natürliche Befugniſſe und Pflichten noch viel unbeſtimmtes an ſich haben, deſtomehr iſt ihre Beſtimmung den bürgerlichen Geſetzen unterworfen. Soll alſo der Inbegriff dieſer letztern das Anſehen eines Lehrgebäudes, oder einer ſyſtematiſchen Ordnung bekommen; ſo muß darinnen der Ordnung und dem Zuſammenhange der natürlichen Pflichten und Befugniſſe gefolget werden, welche bey jenen jedesmal zum Grunde liegen. Die Beſtimmung ſelbſt, welche die bürgerlichen Geſetze machen, beziehet ſich entweder auf poſitive, oder negative Rechte der Natur. Die negativen natürlichen Befugniſſe können durch jene aufgehoben werden; z. E. das Recht zu jagen: Hingegen dürfen die poſitiven natürlichen Befugniſſe nicht ohne wichtige Urſache eingeſchränkt werden, und nicht anders, als wenn es das allgemeine Beſte erfordert. Von den Pflichten und Befugniſſen, welche leicht gar zu ſtreitig werden, können und ſollen auch die bürgerlichen Geſetze allgemeine Regeln beſtimmen. Endlich iſt die Frage, ob die bürgerlichen Geſetze auch Pflichten des Rechtes der Natur aufheben können? welches nicht anders, als unter dieſen

ſen Bedingungen geſchehen darf, wenn nämlich die Pflicht des Rechtes der Natur unbeſtimmt iſt, oder wenn ſie nicht an ſich eine nothwendige uud unveränderliche, ſondern nur eine materiale Pflicht iſt: und wenn über dieſes das bürgerliche Geſetz ſich auf wichtige Urſachen gründet, oder der gemeinen Sicherheit wegen alſo präſumirt werden muß.

§. 192. Außer dem Rechte Geſetze zu geben, ſtehet auch dem Regenten das Recht zu, in ſtreitigen Fällen Ausſprüche und Entſcheidungen zu geben, welches das **oberrichterliche Amt** der Majeſtät genennt wird. Weil nun der Regente nicht alles ſelbſt verrichten kann; ſo muß ihm die Macht zuſtehen, allerley **Beamten**, und **Unterrichter** zu beſtellen, welche die Geſetze in ſeinem Namen handhaben. Hingegen würde die Sicherheit des gemeinen Beſten wiederum hinwegfallen, wenn man denjenigen, welcher die Majeſtätsrechte beſitzt, wiederum einem andern weltlichen Richter unterwerfen wollte. Mithin hat ein Regente in ſo ferne keinen **andern Richter**, als Gott über ſich. Die Majeſtät ſoll ſich alſo ihr richterliches Amt durch Selbſtrache der Bürger nicht nehmen laſſen; folglich Duelle, Befehdungen, und andere Arten der Selbſtrache nicht leiden. Es verſtehet ſich leichte, daß hier die Nothwehr ausgenommen werden muß.

§. 193. Die Republiken könnten das gemeine Beſte nicht mit Sicherheit befördern, wenn nicht die Regenten auch die Befugniß hätten, die Unterthanen zu Beobachtung der Geſetze mit **Nachdruck** anzuhal-

ten. Dieſes geſchiehet entweder durch phyſikaliſche Mittel, da die Obrigkeit dasjenige mit Gewalt verrichten läßt, was man gutwillig nicht thun wollte; oder durch moraliſche, da dieſelbe ſolche Anſtalten macht, welche in dem Willen der widerſpenſtigen Bewegungsgründe zum Gehorſam abgeben können. Ein Uebel, welches der Regente einem Uebertreter der natürlichen oder bürgerlichen Geſetze am Leibe oder Gütern zufüget, heißt eine **bürgerliche Strafe**; welche alſo den Geſetzen nicht ihre Verbindlichkeit giebet, ſondern nur ein Mittel zur äußerlichen Sicherheit derſelben ſeyn ſoll. Die Obrigkeit hat auch, wo es nöthig, das Recht ſo gar am Leben zu ſtrafen. Denn ihr Amt iſt ein göttliches Amt, vermöge deſſen ſie die Sicherheit der allgemeinen Wohlfahrt als einen göttlichen Endzweck vertheidigen ſoll. Wo alſo dieſe Gefahr laufen ſollte; ſo muß auch Gott an der ganzen menſchlichen Geſellſchaft mehr, als an einer einzelnen Perſon, gelegen ſeyn. Daher alsdenn eine rechtmäßige Lebensſtrafe nicht anders, als eine göttliche anzuſehen iſt.

§. 194. Weil die weltlichen Regenten zu Ausführung wichtiger Endzwecke Mittel nöthig haben; auch andere zum gemeinen Beſten gemachte Anſtalten viel Koſten erfordern: ſo müſſen die Regenten das Recht haben, zu dem Ende Schatzungen und Abgaben aufzulegen. Ja im äußerſten Nothfalle müſſen ſie berechtiget ſeyn, die Güter der Privatperſonen, wiewohl gegen billige Erſetzung, zum Dienſte des gemeinen Beſten gar wegzunehmen, welches Recht *Dominium eminens* genennet wird. Jedoch weil der End-

zweck

zweck der weltlichen Reiche dieſer iſt, daß jedweder ſeine natürlichen Privatbefugniſſe und Pflichten ſicher und ungehindert ausüben könne; ſo haben ſich auch die Regenten nach dieſem Zwecke zu richten, und ihre eigenen Befugniſſe daraus zu beurtheilen. Sie haben dahero kein Recht, jemanden in ſeinen unſchuldigen Privatabſichten ohne Urſache vorzuſchreiben; oder jemanden mit Gewalt zu ihren Privatdienſten zu zwingen, welches aber wohl in öffentlichen Angelegenheiten ſtatt findet. Es giebt auch außer den öffentlichen Handlungen eines Regenten, welche auf das gemeinſchaftliche Beſte abzielen, noch andere Privathandlungen, z. E. kaufen, verkaufen, miethen u. ſ. w. in deren Anſehung ſie ebenfalls kein Recht haben etwas zu befehlen.

§. 195. In einer Republik können viele andere kleinere Geſellſchaften entſtehen, welche zu gemeinſchaftlicher Beförderung mancherley Privatabſichten zuſammen treten können. Einem Regenten ſtehen in Anſehung derſelben folgende Rechte zu. 1) Keine Geſellſchaft in einer Republik darf von der oberrichterlichen Gewalt der Majeſtät ausgenommen ſeyn, daher z. E. eine independente Hierarchie den Majeſtätsrechten zuwider iſt. 2) Jedwede Geſellſchaft iſt dem Regenten von ihren Abſichten und Verfaſſungen auf Verlangen Rechenſchaft zu geben verbunden. Hernach hat der Regente 3) das Recht auszuſprechen, ob die Geſellſchaft zu dulden ſey oder nicht, und in Anſehung derſelben diejenigen Verordnungen zu machen, welche er zum gemeinen Beſten für dienlich hält.

§. 196. Aus dem bisherigen läßt ſich nunmehr auch erklären, wie die Majeſtät erlanget werde? Von Rechts wegen kann die urſprüngliche Art dieſelbe zu erlangen, nichts anders als ein **Pakt** ſeyn. Das Pakt kann entweder **freywillig**, oder **erzwungen** ſeyn, da ſich nämlich die Unterthanen, um ein noch größeres Uebel zu vermeiden, unterwerfen. Ferner iſt das Pakt, wodurch die Majeſtät erlanget wird, entweder ein **ausdrückliches**, z. E. bey einer Wahl oder Huldigung; oder ein **ſtillſchweigendes**. Daher ſind auch die Kinder und Nachkommen der Unterthanen die Contrakte, welche ihre Vorfahren zu Errichtung des gemeinen Weſens geſchloſſen haben, zu halten ſchuldig: welches ſich auch auf die Fremden, die ſich in einem Staate befinden, appliciren läßt; ja es gilt auch von Durchreiſenden. Inzwiſchen erſtrecken ſich die Majeſtätsrechte nicht weiter, als es die Bedingungen der abgeſchloſſenen Majeſtätspakte leiden. Dieſe können entweder **ausdrückliche**, z. E. Capitulationen, Reichsgrundgeſetze; oder **ſtillſchweigende** ſeyn, dergleichen die ernſtliche Bemühung iſt, des Volkes Wohlſeyn zu befördern. Hingegen wird die Gewalt der Majeſtät nicht eingeſchränkt, als wo ausdrückliche Pakte da ſind, oder die ſtillſchweigenden Bedingungen ganz offenbar ſind.

§. 197. Was vorhin von den Geſellſchaften in einem Lande überhaupt erwieſen worden, läßt ſich nun inſonderheit auf die **Kirche** appliciren, welche eine Geſellſchaft von Leuten iſt, die ſich zu einem gemeinſchaftlichen Gottesdienſte vereinigen. Denn wie die

Rech-

Rechte der Majeſtät ſich über alle Geſellſchaften erſtre⸗cken; ſo müſſen ſie ſich auch über die Kirche, wie ferne ſie als eine äußerliche Geſellſchaft in die Sinne fällt, erſtrecken. Ja, es iſt über die Kirche noch genauere Obſicht, als auf andere Geſellſchaften, nöthig. Denn, weil ſie ordentlicherweiſe eine ſehr große Geſellſchaft ausmacht; ſo könnte ſie deſto leichter etwas dem gemeinen Beſten nachtheiliges ausführen. Ferner iſt auch bekannt, was für ungereimte und dem gemeinen Weſen ſchädliche Lehren von manchen Leuten für Religionswahrheiten ausgegeben werden. Endlich lehret auch die Erfahrung zur Genüge, daß eitle und boshafte Leute ſich unter dem Vorwande der Religion gerne einen Anhang zu machen ſuchen, und eine beſondere Art von Herrſchaft einzuführen trachten. Dahero kann das gemeine Weſen unmöglich ſicher ſeyn, wenn nicht die Kirche der Majeſtät unterworfen iſt.

§. 198. Wie weit erſtrecket ſich aber eigentlich das Recht der Majeſtät über die Kirche? Die Hauptregel hiervon iſt, daß die Kirche in allen Stücken der Majeſtät unterworfen iſt, nur daß erſtlich dadurch nicht dem Weſen der Religion überhaupt widerſtritten wird, und daß zum andern der Kirche nicht die allgemeinen Rechte versagt werden, welche man einer jedweden andern Geſellſchaft in einem Lande zugeſtehet. Aus dem erſtern fließen folgende Regeln: 1) Der Regente ſoll die Religion nicht ſelbſt machen wollen; 2) Er darf keine weſentliche Aenderungen darinnen vornehmen; 3) Er darf Niemanden zu einer Religion zwingen; 4) Man darf auch den Eltern ihre uner⸗

unerzogenen Kinder nicht wegnehmen, um ſie in einer andern Religion zu erziehen. Aus dem andern Grunde der Hauptregel folget ferner, 5) daß man Niemanden um ſeiner Religion willen ſtrafen ſoll; 6) Man ſoll einer Kirche zufällige Aenderungen ohne Noth nicht aufdringen. Hierbey iſt 7) ein Unterſchied zu machen, wenn der Regente ſelbſt ein Mitglied der Kirche iſt: denn alsdenn erſtrecken ſich ſeine Befugniſſe viel weiter. Die Kirche kann ihm alsdenn 8) auch von den allgemeinen Geſellſchaftsrechten mehr oder weniger freywillig abtreten.

§. 199. Die Rechte der Majeſtät werden demnach in Anſehung der Kirche vornehmlich in folgenden beſtehen. 1) Der Obrigkeit kömmt die äuſerliche Jurisdiktion über die Kirche zu; 2) Sie ſoll für die Beylegung der Religionsſtreitigkeiten ſorgen: 3) Wieferne es das gemeine Beſte erfordert, ſoll die Obrigkeit die äußerlichen Umſtände der Religionsübungen beſtimmen. Sie darf auch 4) beſtimmen, welche Religion geduldet werden ſoll, jedoch nur ohne Gewiſſenszwang, und wie ferne nicht dem gemeinen Beſten dadurch geſchadet wird, oder nicht ſchon Pakta deßwegen vorhanden ſind. Hingegen kann 5) die Obrigkeit dasjenige, was wider die öffentliche Ruhe iſt, beſtrafen, wenn es einer gleich Gewiſſenswegen thun zu müſſen glaubet. Endlich 6) kann auch die äußerliche Läſterung der herrſchenden oder ſonſt geduldeten Religion verboten und beſtrafet werden.

§. 200. Nunmehro haben wir auch die Pflichten

der

der Unterthanen gegen die Obrigkeit zu beſtimmen. Aus dem Zwecke der Majeſtät erhellet, daß dieſelben überhaupt darinnen beſtehen müſſen, daß man ſich den bürgerlichen Geſetzen und der Verwaltung der Majeſtätsrechte gehorſam unterwerfe; daher Ungehorſam, gewaltſame Widerſetzung, Aufruhr, Landesverrätherey u. ſ. f. unrecht iſt. Die Größe dieſer Pflichten einzuſehen, muß man ſich vorſtellen, daß ſie nicht etwan nur ſo viel, als die Verbindlichkeit eines andern Contrakts zu ſagen haben; ſondern daß es die allerwichtigſten Pflichten der Sicherheit gegen die ganze menſchliche Geſellſchaft ſind. Daher muß man auch den Regenten ihre Fehler zu gute halten, auch wenn ſie in gewiſſen Stücken ihre Macht misbrauchen. Weil ferner die Majeſtät, wenn ſie ſicher ſeyn ſoll, nicht wiederum dem richterlichen Ausſpruche anderer Leute unterworfen ſeyn darf: ſo ſind die Unterthanen ordentlicherweiſe nicht befugt zu urtheilen, ob die Regenten in dem Gebrauche der Majeſtätsrechte dem Endzwecke derſelben gemäß verfahren.

§. 201. Weil die Majeſtät urſprünglich durch Pakte erlangt wird, oder doch als alſo erlangt angeſehen werden muß: ſo iſt es auch nicht unmöglich, daß die Majeſtät, wenn die Bedingungen des Paktes nicht erfüllt werden, wiederum verlohren gehen, und die Verbindlichkeit der Unterthanen aufhören kann. Jedoch müſſen die Verbrechen ſehr groß und offenbar ſeyn, wenn um derſelben willen dem Regenten die Majeſtätsrechte ſollen genommen werden können. Und dennoch folgt auch alsdenn auf Seiten der Unterthanen

nen noch kein Recht daraus, ihre ehemaligen Regenten am Leben zu ſtrafen, weil ſie ja nicht die Obrigkeiten derſelben, ſondern die Regenten im Stande der Natur ſind. Es iſt überhaupt zu bedenken, daß man ſich an dem menſchlichen Geſchlechte faſt durch nichts mehr verſündigen könne, als wenn man die ihnen ſo unentbehrliche Heiligkeit der Majeſtät antaſtet.

§. 202. Endlich iſt noch zu merken, daß die Majeſtätsrechte entweder einer oder etlichen Perſonen ganz können aufgetragen, oder zwiſchen dieſelben und das Volk getheilet ſeyn. Daher fließen auch in den Pflichten und Befugniſſen der Obrigkeit und der Unterthanen gegen einander allerhand Unterſchiede, welche jedesmal aus der determinirten Art und Weiſe, wie die Majeſtätsrechte getheilet worden, zu beurtheilen ſind.

Das eilfte Kapitel,

Von

den Pflichten und Befugniſſen freyer Völker gegen einander.

§. 203.

Ganze Völker ſind nicht anders, als wie einzelne moraliſche Perſonen anzuſehen, die im Stande der Natur leben. Sie haben alſo gegen einander keine andern Pflichten und Befugniſſe, als welche das natürliche Recht lehret: und in dieſer Betrachtung bekommen dieſe letztern den Namen des Völkerrechts. In der Applikation derſelben entſtehen einige beſondere Determi-

terminationen, welche hier zu erwägen und zu erklären ſind.

§. 204. Weil freye Völker allerſeits im Stande der Natur leben; ſo haben ſie alle einerley Recht, und keines darf ſich über das andere zum Richter aufwerfen. Ihre Verbindlichkeiten gegen einander entſtehen alſo entweder aus den allgemeinen Verbindlichkeiten des natürlichen Rechtes, oder aus Pakten. Hingegen bloße Gewohnheiten der Völker machen an ſich kein wahres Völkerrecht aus, ob ſie gleich zuweilen als ſtillſchweigende Umſtände der Contrakte präſumirt werden können. Die Pakte, welche ſie untereinander ſchließen ſind gar mancherley: weil aber in dem Weſen derſelben kein Unterſchied iſt; ſo dürfen wir uns hier dabey nicht aufhalten. Gewiſſe allgemeine natürliche Geſetze erfordern aber manchmal eine beſondere Applikation, wenn man ſie zur Beurtheilung der Pflichten und Rechte ganzer Völker anwendet. Es giebt nämlich Dinge, welche in dem bloßen Stande der Natur keines Eigenthums fähig ſind, z. E. das Meer, die Flüße, bey welchen aber doch im Stande der Republiken ein Eigenthumsrecht ſtatt findet; weil ſich, ohne das Eigenthumsrecht derſelben, auch das Eigenthum derjenigen Dinge, welche im Stande der Natur deſſen fähig ſind, nicht ungehindert ausüben läßt.

§. 205. Weil freye Völker im Stande der Natur ſind: ſo haben ſie auch die Befugniß, ihre vollkommenen Rechte von einander zu erzwingen; dargegen andere auch das Recht haben, wenn ſie die Gewalt

walt für unrecht halten, ſich nach ihrem Gutbefinden zu vertheidigen. Derjenige Zuſtand, da man ſeine Anforderungen im Stande der Natur durch äußerliche Gewalt ausführet, heißt der Krieg. Freye Völker und Staaten haben alſo die Befugniß rechtmäſſige Kriege zu führen; welches theils offenſive, theils defenſive geſchehen kann. Ein Staat kann ihn auch entweder vor ſich führen, oder einem andern nur Hülfe leiſten.

§. 206. Der Grund der Befugniß zum Kriege iſt, weil er das einzige Mittel iſt, die Rechte und Pflichtleiſtungen der Völker gegen einander zu behaupten. Hieraus fließen folgende Hauptſätze: 1) Ein rechtmäßiger Krieg iſt keine Art der Selbſtrache. 2) Der Zweck des Krieges iſt der Friede. 3) Der Krieg darf nur über vollkommene Rechte und Pflichten geführt werden. 4) Der Krieg iſt nur um wichtiger Urſachen willen und im äußerſten Nothfalle gerecht. Daher 5) er nicht ohne vorhergegangenen Verſuch einer friedlichen Beylegung geführt werden ſoll. 6) Der Krieg ſoll ſo wenig Schaden als möglich anrichten, und ſo bald als möglich geendigt werden. 7) Neutrale Staaten ſollen nicht beunruhiget werden. 8) Die im Kriege geſchloſſenen Pakta, z. E. ein Waffenſtillſtand, müſſen gehalten werden. 9) Räuberiſche Völker darf man unter das Joch bringen. Hieraus iſt zu erſehen, daß ein Krieg in Anſehung gar vieler Umſtände ungerecht ſeyn, und werden kann. Es kann aber der Krieg vielmal auf beyden Seiten gerecht ſeyn, obgleich freylich der Wahrheit nach in jedwedem beſondern

ſondern Punkte nur ein Theil Recht haben kann. Endlich folget noch aus dem angegebenen Grunde, daß die zu Endigung des Krieges gemachten Pakte müſſen gehalten werden, wenn ſie gleich erzwungen ſind: und daß auch ein gerechter Krieg ein rechtmäßiges Mittel ſey, das Eigenthumsrecht und die Herrſchaft zu erlangen.

§. 207. Weil zu Schließung der Pakte unter den Völkern ſo wohl in Kriegs- als Friedenszeiten Unterhändler nöthig ſind, welche ein Staat an den andern ſchicket; ſo entſtehen daraus die Geſandtſchaftsrechte. Wir müſſen hier den Namen eines Geſandten in ſo weitem Verſtande nehmen, daß wir dadurch eine jede Perſon anzeigen, welche im Namen eines Staats an einen andern geſchickt wird, in der Abſicht, öffentliche Angelegenheiten zu beſorgen. Die Geſandten müſſen demnach zu ihren obhabenden Verrichtungen genugſam mit Vollmacht verſehen ſeyn; und in ſo ferne ſie derſelben gemäß verfahren, ſo müſſen auch ihre Principalen die Unterhandlungen derſelben gut heißen, und allenfalls, daferne die Geſandten ihre Privatinſtruktion übertreten haben, die Genugthuung von ihnen ſelbſt fordern.

§. 208. Ein Geſandter kommt, in ſo ferne er dergleichen iſt, und dafür erkannt wird, nicht unter die Gewalt desjenigen Regenten, an welchen er geſchickt wird. Ein Regente bekommt wohl eine Jurisdiktion über alle diejenigen, welche ſich in ſeinem Lande aufhalten; ſolches iſt aber von den Geſandten nicht

zu verſtehen. Denn es würde ſonſt aller Zweck und alle Sicherheit der Geſandtſchafften aufhören. Daher müſſen ſie, im Falle daß ſie ein Verbrechen begangen, ihren Principalen zur Beſtrafung überlaſſen werden. Jedoch verſtehet ſich, daß es keine Verbrechen wider denſelben Staat, wo ſich der Geſandte befindet, ſeyn dürfen: denn dadurch fiele er unter die Gerichtsbarkeit deſſelben. Da die Geſandten ein ſo nothwendiges Mittel ſind, die Geſelligkeit unter den Völkern zu erhalten; ſo ſoll ſich ordentlicherweiſe kein Staat weigern, ſolche von andern Staaten anzunehmen. Doch kann man kriegenden Theilen nicht zumuthen, daß ſie Geſandten von ihrem Feinde beſtändig um ſich haben ſollen, weil ſie dieſelben alsdenn als Spionen anſehen müßten. Aus der Nothwendigkeit und Wichtigkeit der Geſandtſchaften folget aber, daß es gar viel zu bedeuten habe, einen Geſandten, welcher die Perſon ſeines Principals vorſtellt, anzutaſten und zu beleidigen. Ja die unverbrüchlichen Rechte, welche er genießet, müſſen ſich gewiſſermaßen auch auf ſeine Bedienten erſtrecken.

Die

Die Klugheitslehre.

Das erſte Kapitel,
Von
der Klugheitslehre überhaupt, und den Grundkräften der menſchlichen Klugheit.

§. 209.

Die Klugheit iſt eine Fertigkeit eines vernünftigen Geiſtes, zu ſeinen Endzwecken tüchtige Mittel ſo wohl zu erwehlen, als anzuwenden. Wie wir nun zur Beförderung gewiſſer Endzwecke nothwendig verbunden ſind; ſo ſind wir auch zur Klugheit verbunden. Sie iſt auch deßwegen nothwendig, weil wir uns außerdem an der Erlangung unſerer erlaubten Endzwecke ſchaden würden, indem die Erfahrung lehret, daß ohne Klugheit wenig oder nichts ſicher erlangt werden kann. Nun laſſen ſich aber allgemeine Regeln der Klugheit geben, welche im Grunde nichts anders als Regeln für den Verſtand ſind, wie man ſich nämlich deſſelben in Abſicht auf die Abrichtung der Mittel zu ihren Endzwecken gehörig bedienen ſoll: es giebt auch viel beſondere Arten und Regeln der Klugheit, woraus auch gar viel beſondere Klugheitswiſſenſchaften entſtehen. Allein, weil der Umfang dieſer letztern faſt unendlich groß iſt; ſo können in der Moral nur die

erſtern, als der Grund zu den letztern, abgehandelt werden.

§. 210. Die allgemeine Klugheitslehre iſt alſo eine Wiſſenſchaft, welche lehret, wie man ſich in der Klugheit überhaupt eine Fertigkeit erwerben, und wie man zu den allgemeinen menſchlichen Zwecken dienliche Mittel finden und anwenden ſoll; wie ferne ſolches aus den Gründen der Lehre von der Seele, und der Moralphiloſophie überhaupt, überſehen werden kann. Die allgemeinen menſchlichen Zwecke aber ſind entweder ſolche, welche den Privatnutzen, oder welche den gemeinen Nutzen angehen, daher dieſe Wiſſenſchaft einen dreyfachen Inhalt hat: Erſtlich faßt ſie eine allgemeine Lehre von der Natur und den Grundkräften aller menſchlichen Klugheit in ſich; vors andere giebt ſie Regeln, durch was für Mittel wir unſere Privatendzwecke befördern können, welches die Lehre der Privatklugheit heißt, und die hier nur in Abſicht theils auf die Erlangung gewiſſer relativiſcher Güter, als Ehre, Liebe, Freundſchaft, und theils auf die darzu vorauszuſetzende Erkenntniß der menſchlichen Gemüther abgehandelt werden ſoll: drittens kommen darinnen Regeln vor, wie das gemeine Weſen ſeinem Endzwecke gemäß eingerichtet, und verwaltet werden ſoll, welche zuſammen die allgemeine Lehre der Staatsklugheit ausmachen.

§. 211. Die allgemeinſten Mittel ſich in der Klugheit überhaupt eine Fertigkeit zu erwerben, ſind gewiſſe Geſchicklichkeiten unſerer eigenen Perſon, welche man bey Ausführung aller Endzwecke gebrauchen kann;

man kann dahero dieſelben füglich die Grundkräfte der Klugheit nennen. Sie laſſen ſich in zwo Klaſſen eintheilen. Es gehöret darzu theils die Kunſt, daß man viele Mittel menſchlicher Zwecke bey Zeiten kennen lerne; theils aber auch, daß man wiſſe, wie man überhaupt die Mittel menſchlicher Zwecke vortheilhaft in ſeine Gewalt bringen, und dieſelben wohl nutzen ſolle. Was die erſte Klaſſe anlanget: ſo wollen wir Achtung geben, was für Grundkräfte der Klugheit im Verſtande, im Willen, und in der Kunſt mit andern Menſchen umzugehen, liegen.

§. 212. In Anſehung des Verſtandes hat man ſich erſtlich der praktiſchen Aufmerkſamkeit zu befleißigen, das iſt, ſich alſo zu gewöhnen, daß man bey aller Gelegenheit die vorkommenden Dinge mit zweckmäßiger Betrachtung anſehe, und die Umſtände, welche in unſre Zwecke einen Einfluß haben können, leicht gewahr werde. Daher muß man 1) beſtändig auf ſich ſelbſt, um ſich, und ſeine Umſtände genau kennen lernen; 2) auf andere Leute; 3) auf alle vorkommende Dinge aufmerkſam ſeyn: Man ſuche 4) bey jedweder Sache das Gute, ſo darinnen iſt, wahrzunehmen; Beſonders iſt 5) nöthig, daß man auf ſeine Freunde und Feinde ein wachſames Auge habe, ingleichen auf Leute, die ein gemeinſchaftliches, oder widriges Intreſſe mit uns haben. Man nimmt hier das Wort Freund, und Feind in ſo weitem Verſtande, daß ein jedweder ein Feind heißt, welcher bey Gelegenheit übel von uns ſpricht; ein Freund aber einer,

ner, der bey Gelegenheit gutes von uns ſaget. Es giebt aber dreyerley Feinde: Feinde unſeres Glückes, oder unſerer Thaten, oder unſerer Perſon; und von den Freunden giebt es eben ſo viel Arten. Es iſt 6) nützlich, auf das Glück und Unglück ſo wohl unſerer ſelbſt, als anderer Leute Achtung zu geben. Das Glück beſtehet aus verborgenen Urſachen, welche ſich in unſer Geſchäfte, ohne von uns wiſſentlich regieret zu werden, mit einmiſchen, und dieſelben entweder fördern, oder hindern. Man betrachtet daſſelbe entweder in einzelnen Begebenheiten, oder wie ferne es ſich mit einer gewiſſen Beſtändigkeit einzuſtellen pflegt. Die verborgenen Urſachen aber, welche das Glück ausmachen, können dreyerley ſeyn; entweder ſind es natürliche Urſachen, oder was in dieſen ſeinen Grund nicht hat, das muß von der göttlichen Vorſehung und Regierung, oder von der Wirkung anderer mächtigen Geiſter in der Welt herkommen.

§. 213. Die andere **Grundkraft** in Anſehung des Verſtandes iſt die **Einziehung einer weitläuftigen Erfahrung**. Es gehöret aber darzu, daß man ſo wohl die natürlichen Begebenheiten, und das, was vor ihnen vorherzugehen, oder darauf zu erfolgen pflegt, ſich bekannt mache, als auch daß man von den Individualumſtänden der Länder, Städte, Perſonen Nachricht einziehe. Die Mittel, eine weitläuftige Erfahrung einzuziehen, ſind theils die Aufmerkſamkeit, theils daß man die Empfindungen anderer Leute zu Hülfe nimmt; zu dieſen letztern gehöret die Erkenntniß der Hiſtorie, und die Bekanntſchaft mit andern Leuten.

§. 214. Die dritte Grundkraft in Anſehung des Verſtandes iſt die Kraft eines ſtets fertigen und gegenwärtigen Verſtandes, das iſt, die Geſchicklichkeit, eine jede vorkommende Sache ſo gleich zu beurtheilen, Rath zu faſſen, und auch das Werk anzugreifſen. Denn durch Verweilen gehet uns vielmals die Gelegenheit aus den Händen. Das Vermögen dieſer ſteten Fertigkeit des Verſtandes iſt zweyerley, entweder ein idealiſches, wodurch man einen geſchwinden Einfall und unvermuthete Antwort ſo gleich hervor bringet; oder das politiſche, wodurch man Mittel zu wirklichen Zwecken erfindet. Die Natur thut hierinnen freylich das beſte: doch kann man auch derſelben durch Uebung und Fleiß zu ſtatten kommen.

§. 215. In Anſehung des Willens iſt die erſte Grundkraft der Klugheit der Muth, welcher gleichſam die Seele aller Aktionen iſt, indem einer ſonſt die Handlung entweder gar unterläßt, oder nicht mit ſeiner ganzen Kraft wirket. Wenn ihn uns die Natur verſagt hat; ſo muß man ihm durch moraliſche Mittel, nämlich durch allerhand Vorſtellungen zu Hülfe kommen. Z. E. man ſtelle ſich ſeine gerechte Sache vor; man erwäge die glücklichen Exempel anderer Leute; man bedenke, daß ohne Muth alles noch ſchlimmer lauſen werde u. ſ. w. Die andere Kraft der Klugheit im Willen iſt ein in ihm ſelbſt ſtets fröliches Gemüthe. Denn ein Menſch kann nicht allein bey demſelben allezeit mit ſeiner ganzen Kraft agiren, ſondern er iſt auch im Umgange angenehm, und befördert zugleich ſeine Geſundheit. Die Mittel dazu ſind, daß

man ſich ſeiner Sorgen zu gewiſſer Zeit entſchlage, und die ethiſchen Regeln zur Beförderung des Vergnügens und der Zufriedenheit beobachte. Die dritte Grundkraft der Klugheit im Willen iſt ein guter moraliſcher Geſchmack; welchen zu erlangen man ſo wohl ſeinen Verſtand, als Willen verbeſſern muß. Der Nutzen deſſelben in der Klugheit beſtehet darinnen, daß man das Gute und Böſe in den Dingen mit groſſer Geſchwindigkeit gewahr wird. Es iſt daher der Klugheit gemäß, ſich nach dem Geſchmacke anderer zu richten, und ſolchen, wo er verderbt iſt, zu verbeſſern zu ſuchen.

§. 216. Wir haben nunmehro die Grundkräfte der Klugheit in Anſehung des Umganges mit andern Leuten zu betrachten. Die erſte Grundkraft der Klugheit iſt in dieſer Abſicht, wenn man die Kunſt verſtehet, ſich beliebt zu machen, welches die gute Aufführung genennet wird. Dasjenige, was beliebt macht, iſt entweder etwas bloß natürliches, von welchem alſo keine Klugheitsregeln möglich ſind; oder es iſt etwas moraliſches, welches eigentlich hieher gehöret. Dieſes letztere beſtehet wiederum entweder in ſolchen äußerlichen Dingen, welche angenehm in die Sinne fallen, und die ſich von unſerer Bemühung herſchreiben, und dasjenige ausmachen, was man im eigentlichſten Verſtande Galanterie nennt; oder es beſtehet in etwas, welches wir ſtillſchweigend als ein Zeichen einer Vollkommenheit annehmen, und von einem nach ſeinen Umſtänden verlangen, und welches wir das Wohlanſtändige nennen. Die Hauptregel

einer

einer guten Aufführung iſt alſo dieſe: Man gewöhne ſich in dem Umgange mit andern Leuten an, alle Arten des Wohlſtandes zu beobachten, und, ſo viel nur möglich, auch alles andere an ſich finden zu laſſen, was als ein Zeichen der Vollkommenheit angeſehen wird, oder was ſonſten angenehm in die Sinne fällt. Die ſpecialen Regeln, welche hieraus gezogen werden können ſind unzehlig. Von denjenigen, welche nicht willkührlich ſind, wollen wir einige der vornehmſten beybringen.

§. 217. Im Umgange mit andern Menſchen laſſe man 1) **Liebe und Werthſchätzung** anderer Leute an ſich blicken. Man beobachte daher die Schamhaftigkeit; man befleißige ſich der Freundlichkeit und Ehrerbietigkeit; man laſſe überall Dienſtfertigkeit an ſich blicken; man befleißige ſich der Höflichkeit und Beſcheidenheit; man verhüte auch den Verdacht einer möglichen Beleidigung; man laſſe Vertrauen an ſich blicken; man vermeide den Schein der ermangelnden Menſchenliebe, ingleichen den Schein der Eigenliebe. Ferner, wenn man in Geſellſchaft angenehm ſeyn will, laſſe man 2) ſolche **Vollkommenheiten** an ſich gewahr werden, welche einen **verbeſſerten Verſtand und Willen** anzeigen; z. E. in Anſehung des Verſtandes, Erkenntniß nützlicher Wahrheiten und Erfahrung, Aufmerkſamkeit und Gegenwart des Verſtandes; in Anſehung des Verſtandes und Willens zugleich, Klugheit und Bedachtſamkeit in Ausführung ſeiner Zwecke und in allem, was man vornimmt: man meide dahero in Abſicht auf das letztere den Schein, als ob

man ohne vorſetzlichen Zweck, oder wider den Zweck agire, oder als ob man mehr Mittel anwendete als der Zweck erfordert, oder als ließe man ſeine Zwecke ohne Urſache fahren; man laſſe hingegen Muth und geſetztes Weſen an ſich finden. Endlich iſt 3) dasjenige allen Menſchen angenehm, was ein **Bild der Glückſeligkeit vorſtellt**: man bemühe ſich dahero, daſſelbe in allem ſeinen äußerlichen Weſen, Bezeigen, und Reden an ſich ſpüren zu laſſen.

§. 218. Eine **andere Grundkraft der Klugheit in dem Umgange** mit andern Menſchen iſt **die Kunſt zu errathen, was ſie bey gewiſſen Umſtänden urtheilen, wie ſie geſinnt ſeyn, und was ſie thun werden.** Es kommt hierbey auf zweyerley Regeln an: es giebt Regeln, die Gemüthsarten anderer Leute kennen zu lernen, wovon im folgenden Kapitel gehandelt werden ſoll; es giebt aber auch **allgemeine Regeln**, welche aus der Natur des menſchlichen Gemüthes, oder aus der Erfahrung überhaupt beſtimmt werden können, von welchen wir hier einige beybringen wollen. 1) Jede Vollkommenheit und Unvollkommenheit wird von den meiſten nach Proportion ihrer Sinnlichkeit geſchätzt. 2) Der Pöbel ſchätzet gemeiniglich das zukünftige nach dem vergangenen, und das, was nicht gegenwärtig iſt, nach dem gegenwärtigen. 3) In den menſchlichen Gemüthern iſt eine Neigung, in ihren Urtheilen und ganzem Zuſtande mit andern übereinzuſtimmen. 4) Je weniger einer ſeine Kräfte zweckmäßig regieret, ſondern ſich ſeine Begierden *phyſice* verändern läßt, deſto mehr ſind ſeine Urtheile ſeinen

nen

nen Begierden und Affekten gemäß. 5) Was die Leute in Anſehung ihrer und anderer Perſonen wünſchen, das glauben ſie auch leichte. 6) Welche Dinge ſo beſchaffen ſind, daß ihre Exiſtenz nicht ſinnlich gemacht werden kann, dieſelben glauben die wenigſten Leute. 7) Hingegen haben die meiſten für dasjenige eine Hochachtung und glauben es leichte, was ſie gar nicht verſtehen und wovon ſie ſich keinen ſinnlichen Begriff machen können. 8) Man erzehlet einem andern ein übeles Urtheil, welches ein dritter von ihm gefällt hat, nicht leicht. 9) Wie man bey gewiſſen Umſtänden einmal oder etlichemal verfahren hat: ſo verfähret man bey eben denſelben oder gleichgültigen Umſtänden gemeiniglich wiederum.

§. 219. Der andere Theil der Lehre von den Grundkräften der Klugheit ſollte zeigen, wie man die Mittel ſeiner Zwecke vortheilhaft in ſeine Gewalt bringen, und dieſelben wohl nutzen ſolle. Darzu gehöret dreyerley, nämlich die Kunſt, ſich 1) ſeine Zwecke zu erleichtern, 2) ſich der Erreichung derſelben zu verſichern, 3) ſich das Beſtreben nach einem Zwecke vielfältig nützlich zu machen. Zu der Kunſt ſich ſeine Zwecke zu erleichtern, werden folgende Regeln dienen: 1) Man mache ſich die möglichen Erfindungsarten der Mittel bekannt, und übe ſeinen Verſtand in Ausſinnung allerley Mittel: Es ſind viererley Arten, wie man ſelbſt Mittel erfinden kann, nämlich erſtlich durch die Aufmerkſamkeit auf das, was brauchbar iſt, durch die Erinnerung, durch das Ingenium, und durch das Judicium; über dieß kann man noch

den

den guten Rath anderer zu Hülfe nehmen. 2) Man zergliedere ſeinen Zweck, und ſuche zu einem Umſtande nach dem andern die Mittel. 3) Man laſſe ſich nicht verdrießen, bey Zeiten auf mögliche Mittel bedacht zu ſeyn. 4) Man ſey nicht eigenſinnig, ſeinen Zweck auf einmal, oder allezeit ganz erreichen zu wollen. 5) Man ſuche ſich die rechte Gelegenheit zu Nutze zu machen, und ſey nicht ungeduldig, dieſelbe abzuwarten. 6) Man mache ſeine Endzwecke nicht vor der Zeit offenbar, ſondern halte ſie lieber geheim. 7) Man ſuche inſonderheit ſeine Zeit genau einzutheilen, welche in der That unſchätzbar iſt. 8) Was man ohne Verſäumniß ſelbſt thun kann, das ſoll man ſelbſt thun.

§. 220. Um die Sicherheit ſeiner Endzwecke ſo gut als möglich zu beſorgen, merke man folgende Regeln: 1) In allen wichtigen Endzwecken muß man wenigſtens ein Mittel der Reſerve haben, dadurch man ſich, wenn das erſte fehl ſchläget, dennoch helfen kann. 2) Wenn der Endzweck wichtig iſt; ſo gebe man dabey nicht nur auf die wahrſcheinlichen, ſondern auch auf die bloß möglichen Hinderniſſe Achtung, um ſie allenfalls aus dem Wege ſchaffen zu können. 3) Man hoffe, und fürchte nichts ohne Urſache. Beſonders, 4) was die Thaten anderer betrifft, nehme man ſich in Acht, daß man weder argwöhniſch, noch leichtgläubig ſey. 5) So lange noch eine einzige unentbehrliche Urſache zu dem verlangten Effekte fehlet, ſo iſt derſelbe noch nicht wahrſcheinlich; ſondern wir müſſen für die Erlangung derſelben beſonders Sorge tragen. 6) Man

hüte ſich, daß man nicht eine Sache, welche von dem Urtheile anderer Leute abhangen wird, nach ſeinem eigenen Urtheile ſchätze. Damit man ſich endlich das Beſtreben nach einem Zwecke vielfältig nützlich mache; ſo ſinne man herum, ob man nicht, indem man einen Zweck ſuchet, zugleich noch andere Zwecke für ſich oder andere Leute befördern, oder bey der Gelegenheit gewiſſe Hinderniſſe anderer guter Endzwecke hinwegſchaffen, oder mindern könne.

Das zweyte Kapitel,

Von der Erkenntniß der menſchlichen Gemüther.

§. 221.

Das Gemüthe heißt ſonſt der Zuſtand des Willens, wie ferne derſelbe auf gewiſſe Objekte abgerichtet, oder zur Abrichtung darauf geneigt befunden wird. Hier aber wollen wir den ganzen innerlichen Seelenzuſtand darunter verſtehen. Hierbey iſt theils anzugeben, worauf in Unterſuchung deſſelben zu ſehen iſt, theils ſind Regeln zu beſtimmen, wie man zur Erkenntniß eines jeden Umſtandes gelangen kann. Man unterſuchet aber entweder ſein eigenes Gemüthe, oder die Gemüther anderer Leute. Im erſten Falle iſt mehr Gewißheit zu haben, als in dem letztern, wo ordentlicherweiſe alles nur wahrſcheinlich iſt. Wenn

man

man den Zuſtand der Seele eines Menſchen genau erkennen will, ſo iſt dabey folgendes zu unterſcheiden: 1) Die Beſchaffenheit der Gruudkräfte, 2) der Grad ihrer Stärke und Schwäche, 3) der Grad der Leichtigkeit gereitzt zu werden, 4) das Temperament einer jeden Kraft, 5) die Verknüpfung der Kräfte unter einander, endlich 6) die zuſammengeſetzten Wirkungen und Determinationen der Seele. Zur Beurtheilung dieſer Umſtände müſſen die Gründe aus der Vernunftlehre und Thelematologie hergehohlet werden: wir wollen hier nur unſere Aufmerkſamkeit auf den letzten Punkt etwas genauer richten.

§. 222. In dem **Verſtande** treffen wir mancherley **Vermögen** an, welche in die Klugheit einen groſſen Einfluß haben, und unter folgenden Benennungen gemerkt werden können. Ein **munterer Verſtand** iſt, welcher, ſo bald es der Zweck erfordert, ohne erſt mühſam angetrieben zu werden, ſo gleich agiret. Ein **aktiver Verſtand** iſt, welcher beſtändig auch ohne vorſetzliche Richtung etwas zweckmäßig denket. Ein **gelehriger Verſtand** iſt, welcher ſich der Art zu denken anderer Leute leicht gleichförmig machen, und ihre Begriffe genau nachbilden kann. Ein **geſchickter Verſtand** iſt, welcher eine Gedanke mit vielerley Arten zu denken vorſtellen kann. Ein **fruchtbarer Verſtand** iſt, welcher geſchickt und geneigt iſt, aus gegebenen Sätzen viele mögliche Folgen herzuleiten. Ein **durchdringender Verſtand** iſt, der von den Wirkungen leicht auf ihre Grundurſachen zurück

geher,

gehet, und dieſelben findet. Ein kräftiger oder geiſtreicher Verſtand iſt, welcher geſchickt iſt, ſolche Gedanken und Arten der Vorſtellung zu finden, welche den Willen ſtark rühren. Ein ordentlicher Verſtand iſt, welcher geſchickt iſt, an den Begriffen, die er einmal weiß, die Uebereinſtimmungen und Unterſchiede in ſo weit leicht wahrzunehmen, daß er jedweden an ſeinen rechten Ort bringet. Ein beſtändiger Verſtand iſt, der von ſeinen Urtheilen nicht leicht abweichet, oder wiederum zweifelhaft wird. Ein univerſaler Verſtand iſt, welcher zu allen oder ſehr vielen Arten der Gedanken geſchickt iſt. Ein ſcharfſinniger Verſtand iſt, welcher geſchickt iſt, auf ſich ſelbſt genau Acht zu haben, und die Unterſcheide ſeiner eigenen Wirkungen genau innen zu werden. Ein großer Verſtand iſt, welcher Dinge von weitläuftigem Umfange wohl überſehen kann. Ein ſubtiler Verſtand iſt, der an einer Sache leichtlich viel ſolche Umſtände unterſcheidet, welche nicht ohne vielfache Abſtraktion erkannt werden können. Ein glücklicher Verſtand iſt, welcher leicht etwas ſeltenes erfindet. Ein praktiſcher Verſtand iſt, welcher alles, was er weiß, am rechten Orte anbringen kann. Ein politiſcher Verſtand iſt, welcher Zwecke und Mittel gut zu beurtheilen weiß.

§. 223. Was den Willen anlanget; ſo kann derſelbe auf gar mancherley Art gereitzet werden, welches aus der Erfahrung bemerkt und erlernet werden muß. In Unterſuchung deſſelben hat man ſich aber inſonderheit

heit zu hüten, daß man nicht das Temperament, die Begierden überhaupt, die Leidenſchaften, die willkührlichen Endzwecke, und die Affekten unter einander werfe. Hernach hat man Achtung zu geben, wie viel Vermögen die Freyheit bey einem Menſchen über ſein Gemüthe hat. Weiter muß man die Stärke und Schwäche der Triebe und Affekten, wie auch die Subordination derſelben, ingleichen die herrſchenden Endzwecke und Begierden zu entdecken ſuchen. Ueber dieſes giebt es in Anſehung des Willens eine unzehlige Menge beſonderer und zum Theil recht ſeltſamer Gemüthsarten, welche aus dem ganzen Zuſtande des Willens zuſammen genommen folgen. Die ganze Abſchilderung eines Gemüthes in Anſehung derſelben iſt hauptſächlich dasjenige, was man den Charakter eines Menſchen nennet.

§. 224. Nunmehro wollen wir etliche allgemeine Regeln beyfügen, wie man zur Erkenntniß der Gemüther ſelbſt gelangen kann. 1) Man mache ſich zuvörderſt die Theorie der Seele, beſonders die Thelematologie wohl bekannt. Ferner leſe man fleißig Charaktere, damit man auch die zuſammengeſetzten Vermögen des Verſtandes, und die mannichfaltigen Gemüthsarten wahrnehmen lerne. 2) Man lerne vor allen Dingen ſich ſelbſt wohl kennen, nicht zwar, damit man alle andere nach ſich urtheile, ſondern um die Applikation der Regeln kennen zu lernen. Die größte Schwierigkeit in der Erkenntniß der Gemüther entſtehet aus der Freyheit des Willens; dem ungeachtet iſt

3) die-

3) diejenige Kraft, mit welcher einer am meiſten und liebſten agiret, gemeiniglich die ſtärkſte. 4) Die Menſchen thun gemeiniglich dasjenige, was ihrem phyſikaliſchen Gemüthszuſtande gemäß iſt. 5) Aus demjenigen, was einer im widernatürlichen Zuſtande thut, muß man nicht ſo gleich ſchließen, daß er auch ordentlicherweiſe alſo verfahre. 6) Aus demjenigen, wozu einer phyſice determinirt worden, ingleichen was einer willkührlich und vorſetzlich thut, läßt ſich nicht auf ſeine künftigen Thaten ſchließen. 7) Wer es in der Kunſt ſich zu verſtellen nicht ſehr hoch gebracht, wird ſich entweder durch unvermuthete Begebenheiten, oder durch ſtark rührende Objekte, oder durch die Länge der Zeit verrathen. 8) Manche Leute bilden ſich ein, daß ſie etwas ernſtlich wollen oder können, weil ſie den Vorſatz, und das Vergnügen an der Sache vorjetzo in ſich gewahr werden.

§. 225. In Anſehung der abſoluten, und herrſchenden Endzwecke, wie auch der herrſchenden Leidenſchaft, iſt ferner zu merken, 9) daß manche Menſchen zwar viel abſolute, aber nicht viel herrſchende Endzwecke haben, welches die äußerſte Unordnung in dem Gemüthe anzeiget. 10) Es geſchiehet ſelten, daß in einem Gemüthe nur ein willkührlicher Zweck herrſchet. Die Tugend ſollte der einzige Zweck ſeyn, welcher in dem Gemüthe die Herrſchaft führe. 11) Ein eitler Menſch hat ſelten nur eine herrſchende Leidenſchaft. 12) Eine herrſchende Leidenſchaft iſt nicht allezeit ein herrſchender Zweck, welchen man vorſetz-

lich herrſchen ließe. Vielmehr kann 13) der Zweck, welchen man willkührlich herrſchen läßt, der Neigung, welche die ſtärkſte iſt, und ſonſt die herrſchende genennt werden müßte, widerſtreiten. 14) Wenn man einmal weiß, daß einer eine gewiſſe Begierde, Zweck, oder Leidenſchaft habe: ſo iſt es nicht ſchwer, ſich darnach zu richten. 15) Die Colliſion der Zwecke oder Begierden unter einander iſt das ſicherſte Kennzeichen von ihrer Größe und von dem Verhältniſſe, das ſie gegen einander haben. Weil man aber 16) den Grad der zufälligen Reitzung der Begierden von dem Grade ihrer fortdaurenden Stärke wohl zu unterſcheiden hat: ſo muß man jedesmal genau zu entdecken ſuchen, durch wie viel Bewegungsgründe eine jede Begierde vorjetzo erweckt geweſen ſey.

§. 226. 17) Wenn Leute von unterſchiedenem Temperamente gleich einerley Neigungen haben; ſo wird doch jedweder in der Art, darnach zu verfahren, ſeinem Temperamente folgen. 18) Der moraliſche Geſchmack, welchen jemand in ſeinen Urtheilen, oder in andern Dingen wahrnimmt, verräth ſo wohl die Begierden, als willkührlichen Endzwecke eines Menſchen am leichteſten. 19) Aus der Art ſeine Gedanken auszudrücken, läßt ſich von dem Gemüthe viel ſchließen. 20) Die Mienen und die ganze Tragung des Körpers, welche man die moraliſche Phyſiogno-

gnomie nennet, verräth den Gemüthszuſtand gar ſehr. Z. E. man kann es einem bald anſehen, ob er einen muntern Verſtand habe, ob er ehrgeitzig ſey, ferner wenn ihm bange wird, wenn er mit den Gedanken herumſchweifet, wenn er kein gut Gewiſſen hat. 21) Man hat auch noch andere phyſiologiſche, und im engern Verſtande ſo genannte phyſiognomiſche Kennzeichen, welche die Temperamente und Gemüther anzeigen ſollen. Einige darunter haben unſtreitig ihre Richtigkeit: die Urſache mag liegen, worinnen ſie will. Z. E. man wird finden, daß die mehr thätigen Temperamente auch in dem Körper mit einer anſehnlichen Größe der Blutgefäße verknüpft ſind: Manche Leute ſehen auf den erſten Anblick tückiſch, boshaftig, falſch; andere aber redlich und wohlgeartet aus. Ob aber dasjenige, was man für ein Kennzeichen davon annimmt, zuverläſſig ſey, muß jedesmal aus der Erfahrung beſonders ausgemacht werden. Denn es iſt hierinnen noch viel Ungewißheit. Hingegen zu denjenigen phyſiognomiſchen Kennzeichen, welche man in den Linien der Stirne und dergleichen gefunden haben will, hat man vollends gar keinen zuverläſſigen Grund, und es wird ſich nimmermehr etwas ſicheres davon beſtimmen laſſen.

Das dritte Kapitel,
Von
den Mitteln der Ehre, Liebe, und Freundſchaft.

§. 227.

Ehre, Liebe, und Freundſchaft ſind die allgemeinſten Endzwecke, welche wir zu erlangen trachten. Wir haben demnach hier auf die Urſachen, und Hinderniſſe derſelbe zu ſehen. Weil aber dieſe Dinge nicht ſo wohl von unſern eigenen, ſondern von den Urtheilen anderer Leute abhangen: ſo bemerken wir ſo gleich zwo allgemeine Regeln: 1) Man ſehe nicht allein darauf, was vermittelſt ſeines wahren Weſens bemeldete Endzwecke befördert, oder hindert, ſondern auch darauf, was davon nur den Schein hat, damit man ſich deſſelben entweder befleißige oder ihn vermeide. 2) Man gebe nicht nur darauf Achtung, was geſchehen, und wie geurtheilt werden ſollte, ſondern hauptſächlich auch darauf, was geſchiehet, und wie man zu urtheilen pflege, damit man ſich darnach richten möge.

§. 228. Die Ehre im weiteſten Verſtande in dasjenige Urtheil anderer von uns, da ſie uns gewiſſe Vollkommenheiten zuſchreiben, und uns das Recht zugeſtehen, zu verlangen, daß andere in ihrer Bezeigung gegen uns denſelben gemäß handeln ſollen. Die Ehre

iſt entweder eine allgemeine, wenn man einem ſolche Vollkommenheiten zuſchreibt, welche von allen Menſchen verlangt werden, und heißt im niedrigſten Grade der ehrliche Name; oder eine beſondere, da man einem gewiſſe Vollkommenheiten, die nur einigen Arten oder Ständen der Menſchen zukommen, zuſchreibet. Aus der Ehre entſtehet ferner Ruhm, und Lob. Sie giebt auch zu mancherley Zeichen der Ehre Gelegenheit, welche man die äußerliche Ehre nennet; dahingegen das innerliche Urtheil ſelbſt, welches das Weſen der Ehre ausmacht, die äußerliche Ehre genennet wird. Ferner iſt die Ehre entweder eine abſolute, da man den Vollkommenheiten, welche man einem zuſchreibet, an ſich ſelbſt einen abſoluten Werth zugeſtehet, z. E. wenn man einen für redlich hält; oder es iſt eine relativiſche oder vorzügliche Ehre vermöge welcher man einem einen Vorzug für vielen andern Menſchen, mit welchen man ihn vergleichet, zuſchreibet. Dieſe wird auch ſonſt die Ehre im engern Verſtande genennet.

§. 229. Die Urſachen, wodurch die Ehre entſtehet, ſind demnach folgende: 1) Wenn man einem Eigenſchaften zuſchreibt, welche ſehr edel und von groſſem Werthe und Nutzen ſind. 2) Wenn man ihm dieſelben in hohem Grade zuſchreibet. 3) Wenn man ihm ein gutes Vermögen, ſeine Kräfte zu gebrauchen, zuſchreibet. 4) Wenn man einem einen guten Willen, ſich derſelben wohl zu bedienen, beyleget. 5) Wenn man einem ſchon geleiſtete Verdienſte zuſchreibet.

bet. 6) Wenn man von ihm urtheilet, daß er ſich ſeine Vollkommenheiten ſelbſt erworben habe. Die Hinderniſſe der Ehre hingegen ſind, theils wenn man unſere Vollkommenheiten nicht weiß, theils wenn man urtheilet, daß uns dieſelben in der That fehlen, oder das Gegentheil von denſelben an uns angetroffen werde. Zufällige Hinderniſſe ſind der ſo gemeine Ehrgeitz und Neid anderer Leute.

§. 230. Zur Erlangung und zur Erhaltung der Ehre ſelbſt werden folgende Regeln nützlich ſeyn. 1) Vorzügliche Ehre zu ſuchen iſt gemeiniglich weder der Klugheit, noch Tugend gemäß. 2) Damit uns andere nicht aus Unwiſſenheit geringe ſchätzen: ſo muß man ſich zuweilen zeigen. 3) Man muß keine Vollkommenheit ohne Kennzeichen eines guten Verſtandes und guten Willens an ſich blicken laſſen. 4) Alle dauerhafte Ehre muß ſich auf wirkliche Vollkommenheiten gründen. 5) Wenn ſich ein Menſch in ſolchen Umſtänden befindet, daß ſeine wahren Vollkommenheiten jetzo keine Ehre nach ſich ziehen: ſo iſt deßwegen die Hofnung der Ehre noch nicht verlohren. 6) Bey den ſo ſehr unterſchiedenen Urtheilen der Menſchen iſt es einmal nicht möglich, von allen Ehre zu erlangen. 7) Eine allzugroße Vertraulichkeit macht geringſchätzig; denn man lernet die Unvollkommenheiten des andern einſehen, oder vermeynet zum wenigſten, daß man dergleichen an ihm finde. 8) Man hüte ſich beſonders für den vertrauten Umgange mit Leuten, welche verhaßt ſind. 9) Man hüte ſich, daß man nicht Spöttern

tern in die Hände komme. 10) Bey der Bemühung, einen geneigten Willen gegen andere blicken zu laſſen, hüte man ſich, daß man ſich nicht gar wegwerfe. 11) Alle Ehre, wenn ſie in merklichem Grade und beſtändig ſeyn ſoll, muß mit Hochachtung verknüpft ſeyn. Die Hochachtung iſt ein ſolches Urtheil, da man einem Vollkommenheiten zuſchreibet, welche man nicht völlig zu überſehen glaubet. 12) Die Ehre erzwingen zu wollen, iſt ganz ungereimt und thöricht.

§. 231. Die Liebe iſt ein Beſtreben nach der Vereinigung mit einem vernünftigen Geiſte, welches durch die an ihm wahrgenommenen Vollkommenheiten erweckt wird. Man ſiehet alſo, wie genau Ehre und Liebe mit einander verbunden ſind: dahero auch hier die Regeln von der Ehre zu gebrauchen ſind. Die Vollkommenheiten aber, welche uns bey andern beliebt machen ſollen, müſſen auch von denſelben dafür gehalten werden; daher man ſich vornehmlich nach dem moraliſchen Geſchmacke anderer richten ſoll. Die Urſachen und ſtärkſten Bewegungsgründe zur Liebe ſind die Vollkommenheiten des Willens, ingleichen die Aehnlichkeit der Gemüther, wie auch alles, was nur ein Kennzeichen der Liebe iſt: Woraus im Gegentheil auch die Hinderniſſe der Liebe abgenommen werden können. Ein großes Hinderniß derſelben iſt inſonderheit die Liebloſigkeit und Verachtung. Die letztere äußert ſich gegen andere durch eine allzuhohe Schätzung ſeiner ſelbſt, durch Entziehung der ihnen ſchuldigen Ehre, durch Verachtung ihrer Freundſchaft

und Feindſchaft, durch Verkleinerung ihrer Vorzüge und Verdienſte. Die Liebloſigkeit beweiſet ſich beſonders durch Gewaltthätigkeit, Hinterliſt, Argliſt, Falſchheit, Leichtſinnigkeit, Spötterey, Undankbarkeit, und Unbeſcheidenheit. Die Hauptregel von Erlangung der Liebe iſt demnach, daß man dasjenige thue, was die Liebe befördert oder anzeiget, und hingegen vermeide, was ſie hindert.

§. 232. Die Freundſchaft, welche hier im engern Verſtande genommen wird, iſt diejenige Vereinigung der Gemüther, welche eine genauere wechſelsweiſe Beförderung der Privatabſichten einzelner Perſonen zum Zwecke hat. Weil ſie eine Art der Liebe iſt; ſo hat ſie auch die vorigen Regeln mit der Liebe gemein. Die Mittel zur Freundſchaft ſind, daß man die Geneigtheit und Fähigkeit dazu an ſich blicken laſſe, oder gar durch wirkliche Dienſte einen Anfang mache, ſich der Gunſt des andern würdig zu machen. Was man im übrigen in Abſicht auf die Freundſchaft zu thun habe, davon ſind folgende Regeln zu behalten: 1) Gegen einen Freund muß man allen Schein der Schmeicheley meiden, und mit ihm frey und unpartheyiſch, jedoch mit Bezeigung genungſamer Hochachtung, reden. 2) Man muß ſich mit einem nicht allzu leichte, auch nicht mit allzu vielen Perſonen in vertraute Freundſchaft einlaſſen. 3) Wenn man mit einem die Freundſchaft wiederum aufzuheben genöthiget wird; ſo muß ſolches nicht anders, als nach und nach geſchehen. 4) Wenn man ſich ſeinem Freunde unentbehrlich machen, und

ſein

ſein Intereſſe an das unſrige verknüpfen kann: ſo iſt ſolches das beſte Mittel, ihn zur Beſtändigkeit anzuhalten. 5) Bey jeder Freundſchaft muß man merken, daß es ohne unſere Schuld möglich ſey, daß man mit einem ehemaligen Freunde wiederum in Feindſchaft gerathen könne. 6) Man muß ſeinen Freund nicht mißbrauchen, 7) Der Umgang mit ihm muß niemals ſo vertraulich ſeyn, daß man alle Zeichen der Ehrerbietung und Hochachtung hintanſetze. 8) Man kann ſich auf keinen Freund ſicher verlaſſen, als wenn er nebſt den übrigen zur Freundſchaft gehörigen Stücken zugleich Tugend beſitzt.

Das vierte Kapitel,

Von zweckmäßiger Einrichtung des gemeinen Weſens.

§. 133.

Eine Republik iſt eine Geſellſchaft, da einer moraliſchen Perſon die Beſorgung des gemeinen Beſten aufgetragen wird, und welche Geſellſchaft nicht wiederum einer andern unterworfen iſt. Die Art und Weiſe, wie dieſe Beſorgung einer oder mehrern Perſonen aufgetragen wird, heißt die Regimentsform. Nun muß der Zweck aller Regimentsformen ſeyn, daß das gemeine Beſte ſicher beſorget werde. Iſt dahero

in einer Regimentsform dieſem Zwecke etwas zuwider; ſo heißt ſie irregulär. Man verwirre aber mit den irregulären Regimentsformen nicht die bloßen Krankheiten des Staats. Die Regimentsformen ſind entweder einfache, wenn die Majeſtät einer einzigen moraliſchen Perſon ganz unzertheilt zukommt; oder zuſammengeſetzte und gemiſchte, wenn die Majeſtät unter mehrere moraliſche Perſonen getheilt iſt, unter welchen jedwede diejenigen Majeſtätsrechte, welche ihr zuſtehen, in ihrem Namen und ohne Dependenz von der andern ausübet.

§. 234. In den einfachen Regimentsformen ſind das Subjektum der Majeſtät, entweder eine Perſon, oder etliche, oder alle, welche nämlich das Bürgerrecht haben. Daher ſind derſelben drey: die Monarchie, welche diejenige Regimentsform iſt, da die Majeſtät einer einzigen Perſon, welche alle Rechte derſelben in ihrem eigenen Namen ausübet, überlaſſen iſt; ſie iſt entweder eingeſchränkt, oder nicht; ferner erblich, oder nicht erblich: Die Ariſtokratie, da das Subjektum der Majeſtät ein ganzes Collegium iſt, welches alle Majeſtätsrechte in ſeinem eigenen Namen ausübet: Die Politie oder Demokratie, da die Majeſtätsrechte im Namen des ganzen Volkes durch die von dem ganzen Volke dazu geſetzten Perſonen ausgeübet werden, welche aber ſolches nicht in ihrem eigenen Namen thun, ſondern allezeit dem Volke deßwegen Rechenſchaft geben müſſen. Wenn dieſe drey Regimentsformen gemißbraucht werden: ſo entſtehen daraus die

ihnen

ihnen entgegengeſetzten Krankheiten des Staats, nämlich die Tyranney, wenn der Monarche ſeine Gewalt nicht wohl anwendet; die Oligarchie, wenn in der Ariſtokratie nur wenige Perſonen die Herrſchaft durch Liſt an ſich bringen; und die Ochlokratie, wenn in der Demokratie nicht die geſammte Bürgerſchaft, ſondern der unverſtändige Pöbel das Regiment führet.

§. 235. Aus den einfachen Regimentsformen können mancherley zuſammengeſetzte entſtehen, weil die Majeſtätsrechte unter den Monarchen, und gewiſſe Collegia, oder Stände; oder unter gewiſſe Collegia, oder einzelne Perſonen ohne Monarchen; oder unter die Herrſchenden und das Volk getheilt werden können. Eine beſonders merkwürdige Gattung iſt das *Syſtema civitatum*, da unterſchiedene Republiken, welche die Ausübung der Majeſtätsrechte in Anſehung ihrer eigenen Bürger ſich vorbehalten, ihr gemeinſchaftliches Beſte durch eine gewiſſe darzu niedergeſetzte Verſammlung beſorgen, welche in ihrer aller Namen beſchließet, und das Beſchloßene ausübet.

§. 236. Keine von den erklärten Regimentsformen iſt an und vor ſich unmöglich, oder dem Zwecke der Majeſtät zuwider. Sie wird es aber, wenn man nicht folgende Regeln beobachtet: 1) Es erfordert die reguläre Einrichtung einer jedweden Republik, daß ſie ihre Grundgeſetze habe. 2) Weil ſich dieſelben nach dem Zuſtande des Reiches richten müſſen; ſo muß auch die Verfaſſung ſo gemacht werden, daß ſie be-

dürfen-

dürfenden Falls vermehrt oder verändert werden können. 3) Bey der Monarchie erfordert es die Regelmäßigkeit eines Staats hauptſächlich, daß ſie eingeſchränkt ſey, wenigſtens durch Grundgeſetze. 4) Bey der Monarchie iſt es ganz dienlich, daß das Reich erblich ſey. 5) Wo aber die Erbfolge einmal eingeführt wird, da muß ſie wohl und genau beſtimmt werden, oder dem Monarchen muß frey ſtehen, dieſelbe nach ſeinem Gutdünken zu beſtimmen. 6) Ordentlicherweiſe muß das Reich nicht zertheilt werden: denn es wird dadurch geſchwächt. 7) Es muß auch in der Monarchie nicht etwan mehr, als ein Monarche ſeyn, die von einander independent ſeyn ſollen. 8) Wo etwas durch Collegia beſchloſſen werden ſoll, ſo muß man auch dafür ſorgen, daß darinnen ein Schluß mit Gewißheit gefaßt werden könne. 9) Wenn das Volk nicht ſehr cultivirt iſt; ſo iſt die Demokratie allezeit gefährlich. Jedoch verſtehet ſich aus dem Rechte der Natur von ſich ſelbſten, daß, wenn auch die Regimentsform irregulär iſt, dennoch kein Unterthaner von ſeiner Verbindlichkeit zu gehorchen frey geſprochen, oder einem andern Volke ein Recht zugeſtanden werde, dieſem in ſeinen innerlichen Verfaſſungen mit Gewalt vorzuſchreiben.

Das fünfte Kapitel,

Von der zweckmäßigen Verwaltung des gemeinen Weſens.

§. 237.

Wir handeln hier von der Klugheit zu herrſchen, das iſt, von der Klugheit das gemeine Beſte eines Staats zweckmäßig zu beſorgen. Die Klugheit zu herrſchen iſt zweyerley, entweder eine allgemeine, deren Gründe aus der Natur einer Republik überhaupt hergeleitet werden; oder eine beſondere, welche ſich auf die determinirte Beſchaffenheit der jedesmaligen beſondern Umſtände gründet. Wir haben hier nur mit der erſtern zu thun. Die allgemeine Klugheit zu herrſchen hat einen dreyfachen Gegenſtand. Der erſte iſt der Nutzen und die Sicherheit der Regenten in Abſicht auf ihre Unterthanen, und betrifft theils die Erhaltung und Sicherheit der Majeſtätsrechte, welches man die Klugheit zu herrſchen im engern Verſtande nennen möchte; theils die Einkünfte des Regenten, welches die ökonomiſche Staatsklugheit, oder die Kameralwiſſenſchaft heißen kann. Der andere Gegenſtand der Staatsklugheit iſt das Gewerbe, der Nutzen und die Sicherheit der Unterthanen ſelbſt unter einander. Der dritte aber iſt der Nutzen und die Sicherheit des ganzen Staats, in Abſicht auf andere Staaten.

§. 238. Der Hauptſatz, welcher hier zum Grunde gelegt werden muß, iſt dieſer: daß es entweder dem Regenten und den Unterthanen zugleich wohl ſeyn müſſe, oder daß keines unter beyden eines gegründeten Wohlſtandes genießen könne. Hierwider verſtoßen die Machiavelliſten, welche nur auf den Nutzen des Regenten, und auf das Anſehen des Staats in Abſicht auf andere Staaten ſehen: ferner die Republikaner, welche nur auf den Nutzen der Unterthanen und auf die Macht des Staats gegen anderer Staaten bedacht ſind: und endlich diejenigen *Politici*, welche meynen, daß ſie nur auf die öffentlichen Geſchäfte, nicht aber eben ſo wohl auf die Privatgeſchäfte der Bürger ſehen müßten. Die Staatsklugheit hat demnach ihre Aufmerkſamkeit auf folgende Punkte zu richten: 1) Auf die phyſikaliſche Beſchaffenheit des Staates; 2) auf die politiſche Verfaſſung deſſelben; 3) auf die ökonomiſche Verfaſſung; 4) auf andere Staaten, und ihre Verknüpfungen mit dem unſrigen.

§. 239. In Anſehung der Staatsklugheit überhaupt ſind nun folgende Regeln zu bemerken: 1) die Religion muß im guten Stande ſeyn, und erhalten werden. 2) Die Wiſſenſchaften, Künſte, und Handwerker müſſen im Flore ſeyn, und zum Behuf der erſtern die Freyheit zu denken geſchützt werden. 3) Was der Sicherheit des Staates zuwider läuft, muß nicht geduldet werden. 4) In der Wahl der Miniſter und Officianten iſt große Vorſichtigkeit nöthig: und die Regenten müſſen auf die Officianten ſelbſt Achtung geben;

ben; und über ihre Befehle an dieſelben ganz genau halten. 5) Der Kriegsſtaat muß in guter Verfaſſung ſeyn. 6) Es muß beſtändig einiger Vorrath an Gelde und andern Nothwendigkeiten in Bereitſchaft ſeyn. 7) Um die Unterthanen zur Tugend und zu guten Sitten anzugewöhnen, vermag ein gutes Exempel der Regenten mehr, als alle Geſetze.

§. 240. Was ferner inſonderheit die Mittel anlanget, die Gerechtſame der Majeſtät aufrecht zu erhalten: ſo iſt 1) nöthig, daß eine vielfache und genaue Subordination im Lande ſey. 2) Einer Perſon muß nicht zuviel aufgetragen werden, und unter den Subordinirten muß immer wieder das Intreſſe des einen von dem andern dependiren. 3) Sonderlich muß man ein wachſames Auge haben, daß man nicht den bürgerlichen Verfaſſungen, unter dem falſchen Vorwande der Religion Eintrag thue. In Abſicht auf die innerliche Verfaſſung des Landes wird erfordert, 4) daß nicht allzuviel Kameralgüter ſind, ſondern lieber Abgaben gefordert werden. 5) In den Abgaben muß die Billigkeit beobachtet werden. 6) Das Recht Münzen zu ſchlagen kann Privatperſonen nicht füglich überlaſſen werden. 7) Die Geſetze müſſen deutlich und gewiß ſeyn. 8) So wohl die Geſetze, als die Strafen müſſen nach der Beſchaffenheit der Unterthanen eingerichtet werden. 9) Wenn das Geld aus einer Hand in die andere gehet: ſo haben mehr Leute Nutzen davon, als wenn es müßig lieget.

§. 241.

§. 241. Der Flor des Staates in Abſicht auf ſein Verhältniß gegen andere Länder wird unter andern durch folgende Regeln befördert. 10) Das Anſehen des Staates darf nicht geſchwächt werden, weil die Ehre ein Mittel zu den wichtigſten Endzwecken iſt. 11) Es iſt darauf zu ſehen, daß die Waaren, welche im Lande erzeugt werden, ausgearbeitet werden. Hingegen 12) ſind fremde Waaren, die im Lande verthan werden, nicht leicht einzuführen, wenn ſie nicht nöthig ſind. 13) Es iſt nöthig, den Staat durch gute Feſtungen zu verwahren. 14) Mit andern Reichen muß man gute Freundſchaft oder gar Bündniſſe unterhalten. 15) Der Nutzen derjenigen Staaten, ohne welche der unſrige nicht wohl beſtehen kann, iſt als unſer eigener anzuſehen, und es iſt rathſam, ihnen im Fall der Noth Hülfe zu leiſten.

E N D E.

Bayerische Staatsbibliothek München

X XII. 85
VII. 88.
I. 89
VI. 89
VI. 90

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Wüstemann, Justin Elias, / Crusius, Christian August, / Zimmermann, Samuel Gottfried.

Einleitung in das philosophische Lehrgebäude des Herrn D. Crusius zum Gebrauche seiner akademischen Vorlesungen

Wittenberg 1757

Ph.u. 567
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047375-3
VD18 1042962